SERIA

IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 10

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 10

HASŁA PODPORZĄDKOWANE



Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk



Fundacja Slawistyczna

AUTORZY TOMU 10

Anna Boguska
Ida Ciesielska
Marta Cmiel-Bażant
Ewelina Drzewiecka
Dorota Gil
Agata Jawoszek-Goździk
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Grażyna Szwat-Gyłybowa
Ewa Wróblewska-Trochimiuk

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 10

HASŁA PODPORZĄDKOWANE

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
przy współpracy
Doroty Gil i Lecha Miodyńskiego

Warszawa 2020



Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk



Fundacja Slawistyczna

Recenzje wydawnicze
dr hab. Magdalena Bogusławska, Uniwersytet Warszawski
& dr Maciej Falski, Uniwersytet Warszawski

Monografia powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).



Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, t. 10 (publikacja monografii naukowej) – zadanie finansowane w ramach umowy 703/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.



Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Barbara Adamczyk

ISBN 978-83-66369-17-7
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

KILKA UWAG WSTĘPNYCH DO TOMU 10

W dziewięciu opublikowanych dotąd tomach *Leksykonu idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI wiek* przedstawiliśmy wyniki badań nad procesami transformacji znaczeń, które przez ponad dwa stulecia zachodziły w kulturach południowosłowiańskich w odniesieniu do takich idei o charakterze społeczno-politycznym, jak agraryzm, anarchizm, ewolucja, humanizm, historia, kapitalizm, klerykalizacja, konfesje, konserwatyzm, kształcenie, kultura, liberalizm, naród, nowoczesność, ojczyzna, oświata, oświecenie, polityka, postęp, racjonalizm, reformacja, religia, rewolucja, sekularyzacja, socjalizm, tradycja, uniwersalizm. Nasze badania, prowadzone w latach 2015–2018 w ramach grantu NCN (OPUS 2014/13/B/HS2/01057), stanowiły rodzaj naukowego rekonesansu, którego celem było nie tylko opracowanie zebranego materiału, ale także zainicjowanie dyskusji, rozbudzenie zainteresowania slawistów historią idei, jako zapoznanym, choć nadal niosącym wiele intelektualnych zaskoczeń polem badawczym. Dobór eksplorowanych przez nas idei, choć w wysokim stopniu reprezentatywny dla nowoczesności, miał charakter arbitralny; w naszym leksykonie brakuje wielu doniosłych społecznie idei, dobrze udokumentowanych w analizowanych przez nas źródłach. Ta zauważalna absencja stanowi mocny argument na rzecz kontynuowania badań, których efekty w naszych pierwotnych planach miały być publikowane na platformie cyfrowej, oferującej możliwość prowadzenia dialogu naukowego on-line, a więc także dopracowywania/uzupełniania artykułów (zarówno tzw. haseł podstawowych, jak podporządkowanych), rozbudowywania struktury dzieła, m.in. przez zamieszczanie materiałów źródłowych.

Pomimo niewygasłych aspiracji Autorów, by stworzyć dzieło otwarte, efekty grantu zaprezentowaliśmy najpierw w formie książkowej, a to dzięki środkom pozyskanym dla tomów 1–2 z NCN, a dla tomów 3–10 z programu DUN MNiSW (703/P-DUN/2019). Ta wynikająca z pragmatyzmu polityki naukowej decyzja, u podłoża której leżało pragnienie jak najszybszego udostępnienia efektów badań, ma swoje konsekwencje: zamiast dynamicznej struktury cyfrowej, z jej regułami wielowarstwowych a przez to wieloznacznych i niehierarchicznych przyporządkowań, zaproponowaliśmy Czytelnikom dziesięciotomowe dzieło, którego każdy wolumin może być przyjmowany jako odrębny. Każda

książka, choć opublikowana w Internecie, niesie bowiem sugestię samowystarczalności; głoszą ją tytuły, spisy treści, wizualizowane cyfrowo obwoluty. Dokonana przez nas segmentacja blisko trzystu równych sobie „egalitarnych" tekstów tworzy iluzję, że idee spotykające się jako przedmiot naukowej refleksji w poszczególnych tomach (np. w tomie 1: oświecenie, religia i racjonalizm, a w tomie 9: agraryzm, anarchizm, socjalizm), związane są ze sobą BARDZIEJ niż z tymi, które trafiły do innych tomów. Choć wszystkie je łączy obligatoryjna w obrębie serii sieć wzajemnych odsyłaczy, żywimy przekonanie, że dopiero wersja cyfrowa lepiej unaocznić by mogła naszą badawczą intencję uchwycenia zdynamizowanego obrazu imaginariów zbiorowych, kreowanych przez wspólnoty gwałtownie poszukujące sensu, który pozwalały im trwać i nadawać kierunek życiu.

Zgodnie z początkową koncepcją tzw. hasła podporządkowane, które prezentujemy w dziesiątym – i na razie ostatnim – tomie *Leksykonu idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI wiek*, stanowić miały dopełnienie/rozwinięcie „haseł podstawowych" o opis i interpretację takich zjawisk, które badacze uznali za warte wyeksponowania z racji ich wielokierunkowych i wielowartościowych funkcjonalizacji w sferze imaginariów zbiorowych, a które z powodu przyjętych ograniczeń objętości nie mogły się zmieścić w tekście głównym. Przedmiotem uwagi mogły się stać nie tylko obdarzone kolorytem lokalnym, niejako „materializujące się" idee, ale także dzieła, osoby, wydarzenia, organizacje etc. Dziś widzimy, w jak wielkim stopniu etykiety haseł podporządkowanych, jak na przykład *bratstvo i jedinstvo*, „idea kosowska", *јаболко на раздорот,* „słoweński personalizm", „bułgarski faszyzm", *преход*, *genocid*, należą do heterogenicznego porządku myślenia potocznego właściwego poszczególnym kulturom słowiańskiego Południa; to swego rodzaju kapsuły pamięci dające się przypisać różnym warstwom narodowych imaginariów społecznych, włączane do gry w wiecznym *brikolażu* nowych i na poły zużytych, na poły nieśmiertelnych form.

Sondując możliwości różnych ujęć w sferze refleksji nad kulturową świadomością zbiorową, w obrębie projektu przyjęliśmy, że haseł podporządkowanych nie może być więcej niż sto (w sumie dla wszystkich eksplorowanych kultur) i potraktowaliśmy tę część pracy jako rodzaj eksperymentu naukowego, pozwalającego rozeznać pożytki wynikające z podejścia konstruktywistycznego, bazującego wszakże na szacunku dla kategorii emicznych (co w niektórych wypadkach wyrażało się m.in. w utrzymaniu oryginalnego zapisu nazw haseł w miejsce ich przekładu na język polski).

Tom 10 odsyła zatem do tego, co w korespondującej z uniwersaliami kulturowymi wyobraźni zbiorowej utkane jest z lokalnych konkretów. Choć w tej sferze badań dokonano już wiele i wciąż obserwujemy przyrost wiedzy, z reguły przechowywana jest ona w bibliotekach i nowoczesnych lapidariach pamięci, czekając na swój *kairos.* W warunkach kultury nadmiaru wiedza tego rodzaju bywa traktowana jako kłopotliwa, a jej potencjalni użytkownicy nierzadko odrzucają ją jako opresyjny element wszechobecnej „logorei słowoobrazów"

(Burszta 2015: 23), splatających w jednym kłębowisku znaczeń konkrety życia codziennego z pojęciami o mglistej semantyce, z nieprecyzyjnymi kategoriami, z leksemami odsyłającymi do idei będących cieniami własnych pierwocin. Gdy chaosowi informacyjnemu towarzyszy historyczno-kulturowa amnezja, powstaje niebezpieczna sytuacja nie tyle dysonansu poznawczego (gdyż ten odwołuje się do racjonalności i wymaga przezwyciężenia w drodze intelektualnego wysiłku), co sprzężenia reakcji emocjonalnej z heurystycznym skrótem, za którym ukrywa się bezsilność ludzkiego rozumu, skazanego na własne ograniczenia.

Celowe i najbardziej uchwytne w tomie 10 zetknięcie różnych dyskursów i sposobów mówienia o świecie dokumentuje zamęt towarzyszący wytwarzaniu lokalnych wyobrażeń na temat tzw. uniwersaliów kulturowych nowoczesności. Zebrany materiał ilustruje też swego rodzaju „przygodną konieczność" ludzkich aspiracji do racjonalności, którym nie zawsze społeczeństwa są w stanie sprostać, zadowalając się jedynie pozorami rozumnego. Choć z racji struktury dzieła *expressis verbis* tego rodzaju wniosków nie formułujemy, uważny Czytelnik odkryje je w strukturze głębokiej naszych tekstów i być może zauważy, że korespondują one z obserwacjami Yuvala Noaha Harariego, który w swojej książce *Homo deus. Krótka historia jutra* (2018, wyd. ang. *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, 2015) wskazuje na konsekwencje przemieszania w ludzkim sposobie rozumowania porządku subiektywnego, obiektywnego i intersubiektywnego. Ten ostatni – często (i mylnie) utożsamiany z obiektywnym – sprzyja społecznemu utwierdzaniu się w przekonaniach o wątpliwej racjonalności, które wszak nadają światu sens i stają się narracją nierzadko obowiązującą przez długi czas i na ogromnym obszarze (Harari 2018: 184–186).

Wyniki naszych badań pokazują fragment możliwego spectrum lokalnych konkretyzacji uniwersalnych idei i obsługujących je (specyficznych dla danego obszaru) podręcznych kategorii. Próbując uchwycić ich dynamikę, odkrywaliśmy zapoznane źródła, szukaliśmy wolnego od naukowych przesądów stylu mówienia o utrwalonych w tekstach kultury meandrach ludzkiego myślenia. Mamy nadzieję, że nasza eksploracja przyczyni się do rozpowszechnienia badań nad transferem idei, a może nawet do wyłonienia się w przyszłości jakiegoś niepomyślanego jeszcze sposobu uprawiania tej dziedziny badań.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

LITERATURA

Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005.

Assmann A., *Między historią a pamięcią. Antologia*, red. M. Saryusz-Wolska, Warszawa 2013.

Bourdieu P., *Rozum praktyczny. O teorii działania*, tłum. J. Stryjczyk, Kraków 2009.

Burszta W., *Preteksty*, Gdańsk 2015.
Eco U., *Dzieło otwarte: Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, tłum. L. Eustachiewicz, J. Gałuszka, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa 2008.
Giddens A., *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot, Kraków 2008.
Harari Y.N., *Homo deus, Krótka historia jutra,* tłum. M. Romanek, Kraków 2018.
Ricoeur P., *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
Szacki J., *Dylematy historiografii idei*, Warszawa 1991.

AUSTROSLAWIZM
(Chorwacja)

Austroslawizm na obszarze naukowej i publicystycznej refleksji chorwackiej to polityczny program zainicjowany przez Czechów (początek dał mu Leo von Thun und Hohenstein w 1842 roku, a koncepcję rozwinął w 1846 roku Karel Havlíček Borovský), którego zwolennicy żywili przekonanie, iż istnienie monarchii Habsburgów leży w interesie Słowian mieszkających w jej granicach. Austroslawiści wysuwali potrzebę zachowania cesarstwa, akcentując liczebność Słowian żyjących w jego obrębie i opowiadając się jednocześnie za wzmożeniem ich wzajemnej współpracy, a od 1848 roku żądając przebudowy monarchii w państwo federacyjne wolnych i równoprawnych narodów.

Kierunek ten w oficjalnej chorwackiej polityce wyartykułowali przedstawiciele Partii Narodowej (Narodna stranka), a zatem zwolennicy jugoslawizmu (→ jugoslawizm), podczas posiedzenia Saboru (chorwackiego zgromadzenia narodowego), który 5 VI – 9 VII 1848 roku zebrał się po raz pierwszy jako parlament przedstawicielski (wcześniej był stanowy). Wysunięto wówczas postulaty dotyczące przekształcenia monarchii habsburskiej w państwo federacyjne. Jedną z jego części miało być Królestwo Chorwacji zjednoczone z Dalmacją i Pograniczem Wojskowym i powiązane politycznym związkiem z serbską Wojwodiną, Księstwami Styrii i Karyntii, Istrią oraz Książęcym Hrabstwem Gorycji i Gradyski. W ostatnim akcie wydanym przez Sabor 6 VII 1848 roku pod nazwą *Manifest naroda hrvatsko-slavonskoga* autorstwa Ivana Mažuranicia (1814–1890) i skierowanym do europejskiej opinii publicznej żądano reorganizacji monarchii austriackiej w konfederacyjną wspólnotę wolnych i równoprawnych narodów oraz definitywnej niezależności Chorwacji od Królestwa Węgier w obrębie monarchii. Chorwaccy liberałowie rekrutujący się spośród sympatyków Partii Narodowej wierzyli, że austroslawistyczny kierunek w polityce wpłynie pozytywnie także na całokształt procesów modernizacyjnych w Chorwacji.

Rzecznicy austroslawizmu skupiali się głównie wokół gazet „Slavenski jug" i „Slavenska lipa". Na łamach pierwszego z wymienionych czasopism Ognjeslav Utješinović Ostrožinski (1817–1890) opublikował w okresie 27 X – 5 XI 1848 roku zarys programu federalizacji monarchii – *Osnova za savezno preporođenje cesarovine austrijske po načelu ustavne slobode i narodne nravstvene jednakosti*,

gdzie wyróżnił dziesięć nacji w obrębie państwa (w wydaniu z 1861 roku było ich siedem) i szczegółowo opisał organizację władzy na poziomie narodowym i centralnym. Nadzieje chorwackich austroslawistów związane z przekształceniem monarchii w państwo federacyjne pogrzebał w dokumencie z 4 III 1849 roku austriacki parlament zasiadający w miejscowości Kroměříž – podjęto wówczas także decyzję o rozwiązaniu tego organu. W latach 60. XIX wieku, kiedy przywrócono funkcjonowanie parlamentu, zwolennicy chorwackiej Partii Narodowej pozostali wierni koncepcjom austroslawizmu i federalnemu porządkowi, czemu krach położyła jednak ugoda austriacko-węgierska z 1867 roku. Nie mogąc liczyć na opór Czechów względem dualizmu i rewizję umowy węgiersko-chorwackiej z 1868 roku, odeszli od programu austroslawizmu, który w latach 70. siłą rzeczy stracił znaczenie.

W Chorwacji austroslawizm odżył na początku wieku XX wraz z publikacją rozprawy Stjepana Radicia *Slovenská politika v Habsburské Monarchii* (Praga 1902) (przekład chorwacki *Slavenska politika u Habsburškoj monarhiji*, 1905–1906). Polityk opowiadał się za „naddunajską federacją państw i narodów" jako konstruktem, który przysłużyłby się m.in. interesom chorwackim. Zakładał istnienie pięciu jednostek państwowych w obrębie monarchii: czeskiej, galicyjskiej, węgierskiej, chorwackiej, niemieckiej i wyodrębnienie obszaru ich autonomicznej działalności. Wobec przeżywającej na początku XX wieku renesans polityki jugoslawizmu austroslawizm stracił jednak na ważności.

Ideowymi przeciwnikami omawianego projektu politycznego byli w XIX wieku przede wszystkim przedstawiciele Partii Prawa (Stranka prava), opowiadający się w zasadzie niemal do końca stulecia za niezależnym państwem chorwackim. Swój radykalny plan niepodległościowy zrewidowali dopiero w oficjalnym programie partii z 1894 roku, uznawszy, że oczekiwanie na upadek Austrii trwa nazbyt długo. Proponowano wówczas jako cel działania federalizację Austrii na zasadzie zreformowanego dualizmu lub trializmu. W wieku XX antyaustriackie tony wybrzmiały w prozie wspomnieniowej Miroslava Krleży (1893–1981) *Djetinstvo u Agramu* i *Izlet u Madžarsku* (1947) oraz w częściowo autobiograficznej powieści *Zastave* (1962). Pisarz dał w tych tekstach wyraz sprzeciwu wobec światopoglądowych podstaw militarystycznej polityki austriackiej, wyraził też przekonanie o zagrożeniu bytu Chorwatów w państwie austro-węgierskim.

Leščilovskaja I., *Austroslavizam i jugoslavizam u hrvatskoj nacionalnoj politici 1848. godine*, „Radovi: Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu" 1973, br. 1, s. 285–298.

Anna Boguska

AUSTROSLAWIZM
(Serbia)

Serbski wariant austroslawizmu (serb. *austroslavizam*), obecny prawie wyłącznie na terenach tzw. Serbii austriackiej (późniejszej Wojwodiny), oddziaływał na strategie polityczne i kulturową orientację Serbów, wyrażając przy okazji ich geopolityczne i cywilizacyjne rozterki. Jako jeden z integracyjnych konceptów ideologicznych – obok iliryzmu (→ iliryzm) czy panslawizmu – austroslawizm pojawił się wśród Słowian austriackich po Wiośnie Ludów (1848) i zakładał ich zjednoczenie w granicach monarchii habsburskiej (Austro-Węgier). Źródeł idei upatrującej w Austrii opiekunki Serbów należy szukać w niezwykle ważnych dla nich wydarzeniach na przełomie XVII i XVIII wieku, określanych jako pierwsza Wędrówka Serbów pod przewodnictwem Arsenija III Čarnojevicia (1633–1706) na tereny południowych Węgier, znajdujących się wówczas pod jurysdykcją austriacką. Mimo złożonych przez cesarza Leopolda I (1640–1705) gwarancji poszanowania odrębności kulturowej prawosławnej ludności serbskiej i uznania patriarchy za prawowitego politycznego przywódcę narodu (→ naród), „ziemia obiecana", jaką miała być dla Serbów Austria, okazała się bezwzględna i okrutna, gdyż niszczyła u podstaw ich duchową, religijną – a tym samym i narodową tożsamość (ustawiczną presję dążącego do unii Kościoła katolickiego w Austrii Arsenije III uważał za większą niż ze strony muzułmańskich Turków). Rozterki duchowego przywódcy Serbów w tym czasie najlepiej wyraża jego list do rosyjskiego doradcy w Moskwie, w którym zauważa, że po długiej wędrówce i osiedleniu się na Węgrzech serbskim uciekinierom dane są nowe nieszczęścia związane z powstaniem Węgrów przeciw Wiedniowi (bunt Rakoczego z 1703 roku); w końcu zwraca się do Rosji z prośbą o pomoc (Arsenije III Čarnojević, *Pismo Teodoru Aleksijeviču Golovinu*, 1705).

Na niepełne ukształtowanie się idei austroslawizmu wśród Serbów austriackich i ich podszyty podejrzeniami stosunek do polityki Wiednia oddziałali przede wszystkim Węgrzy, którzy nie dopuszczali do zwiększenia praw Serbów w monarchii. Na soborze w Temeszwarze w 1790 roku doszła do głosu idea *inartikulacije* (czyli uznania Serbów za legalnych obywateli Węgier, a nie tylko za mniejszość narodową zamieszkującą monarchię na podstawie cesarskich przywilejów). W tym duchu występował tam Sava Tekelija (1761–1842), który sformułował postulat równouprawnienia Serbów wobec innych narodów, zwłaszcza Węgrów. Sformułowane wówczas *Gravamina et postulata* (uważane za pierwszy serbski program narodowy) wyrażają potrzebę zrównania praw religijnych i obywatelskich Serbów i innych narodów monarchii, a także wysuwają postulat autonomii terytorialnej Serbów (na którą ostro zareagowali Węgrzy, sprzeciwiając się możliwości

stworzenia „państwa w państwie”). O poważnym i przychylnym nastawieniu Wiednia do Serbów świadczyło odtworzenie (założonej przez Marię Teresę w 1745 roku) Iliryjskiej Dworskiej Kancelarii (1791), która jednak w wyniku nacisków węgierskich została ponownie zlikwidowana w 1792 roku.

Dylematy dotyczące politycznego ukierunkowania Serbów i szukania militarnego wsparcia ujawniły się w momencie wybuchu pierwszego powstania antytureckiego (1804) (→ rewolucja). Jego przywódca, a następnie założyciel dynastii panującej Karađorđe Petrović (1768–1817) rozumiał, że do rozprawy z Turkami będzie potrzebował pomocy Francji, Austrii bądź – naturalnej w kontekście wielowiekowych związków kulturalnych i religijnych – Rosji. Poszukiwania wsparcia dla stworzenia państwa serbskiego podjął się także pochodzący z Serbii austriackiej Sava Tekelija (1761–1842), który (mimo że miał bardzo niesprecyzowane stanowisko w tym względzie) w liście z 1805 roku do cesarza austriackiego Franciszka I (1768–1835) proponuje sojusz serbsko-austriacki przeciw Francji i Rosji.

W kontekście ówczesnych, jak i dzisiejszych interpretacji austroslawizmu zachodzące w pierwszej połowie XIX wieku przemiany w obrębie szeroko pojętej kultury narodowej (→ kultura), którym przewodził i patronował Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864) były (i są) traktowane jako przejaw jego austrofilskich zapatrywań. Tego typu oskarżenia (w tym miano „austriackiego agenta”) wiązały się przede wszystkim z osobą słoweńskiego uczonego Jerneja Kopitara (1780–1844), sprawującego funkcję cesarskiego bibliotekarza i cenzora (a przy tym jednego z najważniejszych słoweńskich reprezentantów austroslawizmu) (→ austroslawizm, Słowenia), który był dla niego mentorem i inicjatorem wielu jego językowych i kulturalnych przedsięwzięć. Koncepcja standardu języka serbskiego opartego na języku ludowym, wspólnym i zrozumiałym dla większej części Słowian południowych, miała być istotnym elementem strategii ich jednoczenia (a następnie podporządkowywania Austrii) i przeciwdziałania na tych terenach wpływom Rosji.

W jednym z najważniejszych serbskich programów narodowych XIX wieku *Načertanije* (1844) Ilii Garašanina (1812–1874), będącym adaptacją tekstu *Plan slavenske politike Srbije* Franciszka Zacha (1807–1892) – wysłannika Adama Jerzego Czartoryskiego (1770–1861) na Bałkany – znajduje się idea współpracy Serbii z „wszystkimi narodami serbskimi, które ją otaczają” przeciw Austrii (uznanej za największego wroga) i Rosji. Austria pozostaje najgroźniejszą przeszkodą dla dążeń i aspiracji Serbii, co sprawia, że Garašanin wyklucza możliwość jakiegokolwiek porozumienia z tym państwem (co oznaczałoby całkowite uzależnienie Serbii od Austrii); z tych samych powodów nie dostrzega żadnej możliwości współpracy z – lojalistycznie nastawionymi wobec Austrii – chorwackimi ilirystami.

W połowie XIX wieku wśród Słowian austriackich odżyły nadzieje na przeobrażenie monarchii habsburskiej w federację lub konfederację (takie koncepcje pojawiały się na Wszechsłowiańskim Kongresie w Pradze w 1848 i na Kongresie Jugosłowiańskim w Lublanie w 1870 roku), a plany w tym duchu

kreślili m.in. serbscy liberałowie (→ liberalizm). Krytycznie wobec Austrii i słowiańskich planów względem monarchii wypowiadał się najważniejszy ówczesny serbski polityk w Serbii austriackiej Svetozar Miletić (1826–1901), który uważał, że „hasło wolności i kwestia narodowego bytu" nie może zostać urzeczywistniona nie tylko w Turcji, ale także w Austro-Węgrzech (*Jedinstvo Južnih Slavena*, „Zastava", 4 XII 1870). W mocniejszym tonie z kolei do tej kwestii odniósł się Mihailo Polit-Desančić (1833–1920), który jednoznacznie wskazywał na potrzebę odrzucenia „starej iluzji, że słowiańskie i austriackie interesy są zbieżne" i negował przy tym nadzieję, że „Austria musi stać się słowiańskim państwem"; deklarował także wyraźnie, iż „w obrębie Austrii słowiańskie zjednoczenie nie może nastąpić" (*Obmane Slavena u Austriji*, „Narod", 3 XII 1870).

Po dojściu do władzy w Wiedniu Karla Hohenwarta (1871) pojawiły się nadzieje na stworzenie „słowiańskiej Austrii", ale ostro przeciw takim złudnym planom wystąpił socjalista (→ socjalizm) Svetozar Marković (1846–1875), który – wypowiadając się w imieniu Serbów – stwierdził, że „my nie wierzymy w nową, równoprawną, słowiańską, związkową Austrię", po czym dodawał, że zreorganizowana związkowa Austria nie jest potrzebna żadnemu narodowi w niej zamieszkującemu, bo byłaby „związkiem kilku historycznych narodów albo w rzeczywistości kilku królestw bez królów". Związkowa Austria byłaby dla wszystkich austriackich narodów – jak twierdzi – „najgorszą formą państwową, jaką można sobie wymyślić" (*Slavenska Austrija,* „Radenik" 1871, br. 3). Dopuszcza poza tym możliwość rewolucyjnego rozczłonkowania monarchii i zjednoczenia wszystkich narodów jugosłowiańskich poza granicami Austrii. Problematykę tę kontynuuje również w innym artykule w tym samym czasopiśmie, w którym przekonuje, że rozwiązanie kwestii narodowej w Austrii wymaga najpierw jej rozpadu, gdyż jest „skostniała w wyniku rodowych koligacji, tradycji i różnych umów" i „kieruje się jezuickim oszustwem i surową żołnierską siłą" („Radenik" 1871, br. 24). W tym samym artykule doceniał także antyaustriackie stanowisko chorwackiej Partii Prawa (Stranka prava), zwłaszcza zaś jej przywódcy Ante Starčevicia (1823–1896), który twierdził, że Austria to „najbardziej kłamliwe państwo" i że „wolałby prowadzić rozmowy z Turcją niż z Austrią".

Idea austroslawizmu wyraźnie zaistniała w postaci proaustriackich tendencji w polityce księcia Milana Obrenovicia (1854–1901) po kongresie w Berlinie (1878); na jego mocy – w zamian za nabytki terytorialne – Serbia zaakceptowała okupację Bośni i Hercegowiny. Fakt ten zapoczątkował przyjazne relacje z Austrią, przy równoczesnych chłodnych stosunkach z Rosją Aleksandra III Romanowa (1845–1894). Wyrazem tej proaustriackiej orientacji Milana stała się podpisana w Belgradzie w 1881 roku (przez Čedomilja Mijatovicia, 1842–1932) tzw. *tajna konvencija*, mówiąca o wzajemnej i przyjacielskiej polityce Serbii i Austro-Węgier, zobowiązująca Serbów do przeciwdziałania na swoim terytorium antyaustriackiej działalności; w zamian Austro-Węgry miały zabiegać na arenie międzynarodowej o uznanie Serbii za królestwo

(co stało się w 1882 roku). W 1887 roku przedłużono ważność konwencji, dodając zapis o ochronie przez Austrię interesów Obrenovicia. Największym przeciwnikiem austrofilskiej polityki Milana był późniejszy przywódca radykałów Nikola Pašić (1845–1926), który dostrzegał wielkie niebezpieczeństwo wynikające z okupacji przez Austro-Węgry Bośni i Hercegowiny. Do wybuchu pierwszej wojny światowej relacje z Austrią ulegały znacznemu pogorszeniu, czego kulminacją stał się zamach w Sarajewie dokonany przez antyaustriacko zorientowanego Gavrilo Principa (1894–1918) (na procesie w 1914 roku powiedział, że „nie obchodzi go, jakie będzie przyszłe państwo, ważne, że niezależne od Austrii" – V. Dedijer, *The Road to Sarajevo*, 1966). Pašić, który sprawował wówczas funkcję premiera w momencie wybuchu wojny, miał natomiast powiedzieć: „Austria wypowiedziała nam wojnę. To jej koniec. Niech Bóg da nam zwycięstwo".

Jednoznacznie negatywne poglądy na temat Austro-Węgier reprezentował jeden z najważniejszych serbskich intelektualistów XX wieku Dobrica Ćosić (1921–2014), który zwłaszcza w kontekście krytycznego stosunku do Królestwa Słoweńców, Chorwatów i Serbów (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) i tzw. pierwszej Jugosławii zauważał, że wspólne państwo Słowian południowych przejęło wiele wad niegdysiejszych Austro-Węgier. Podkreślał ponadto, że Jugosławia jest – jego zdaniem – „zemstą przegranych Austro-Węgier", a także, że „trują [one] duszę wszystkich swoich dawnych poddanych, męczą nas Serbów i jak wampir wysysają nam krew" (*Grešnik*, 1990). Odnosząc się krytycznie także do socjalistycznej Jugosławii, Ćosić twierdził, że przyjęcie przez Josipa Broza Titę (1892–1980) w 1962 roku konfederalistycznego modelu państwa pokazało, że wyrzekł się idei jugosłowiańskiej i odezwał się w nim Chorwat oraz kompleks austro-węgierski (*Naród bitnych nędzarzy*, „Gazeta Wyborcza" 1993, nr 195).

Gavrilović S., *Srbi u Habsburškoj monarhiji: 1792–1849*, Novi Sad 1994; Milutinović K.N., *Svetozar Marković kao kritičar austroslavizma*, w: *Zbornik radova sa Naučnog skupa: Svetozar Marković – život i delo*, t. 5, Beograd 1977, s. 519–522; Popović D.J., *Srbi u Vojvodini*, t. 3: *Od Temišvarskog sabora do Blagoveštenskog sabora 1861*, Novi Sad 1990.

Damian Kubik

AUSTROSLAWIZM
(Słowenia)

Austroslawizm był projektem politycznym i kulturalnym łączącym austriacką tradycję państwowości ze słoweńskim nacjonalizmem kulturowym (→ kultura) i z postulatami zjednoczenia z innymi ludami południowosłowiańskimi.

Zrodziły się z niego polityczne programy ustanowienia nowej jednostki państwowo-administracyjnej w ramach przekształconej w federację Austrii, przyznającej poszczególnym jej częściom składowym przede wszystkim autonomię w sferze kultury i umożliwiającej równoprawny rozwój różnych grup etnicznych. Ta wizja wspólnego państwa zakładała, że w polityce zagranicznej będzie miało ono nadal status mocarstwa zapewniającego równowagę sił w Europie, a polityką zagraniczną, obronną i finansową zajmowałby się monarcha. Zgodnie z ideami oświeceniowymi zakładano, że rozwój narodu możliwy jest tylko w demokratycznym państwie prawa, dlatego też wymagano od wielonarodowej monarchii ochrony praw naturalnych i gwarancji swobodnego rozwoju tożsamości narodowej (→ oświecenie).

Słoweńcy postrzegali austroslawizm jako najlepsze rozwiązanie w ich sytuacji politycznej w XIX wieku, obawiali się bowiem włączenia zamieszkiwanych przez nich terytoriów do Wielkich Niemiec lub niezależnych Węgier i utraty praw do kultywowania własnej kultury. Działacze odrodzeniowi z Krainy, zgromadzeni wokół barona Žigi Zoisa (1747–1819), nie podważali legitymizmu władzy, ale poszukiwali możliwości rozwoju własnego języka, literatury i kultury w zaistniałych ramach państwowych (→ odrodzenie narodowe). Jednym z nich był Anton Tomaž Linhart (1756–1795), autor koncepcji przemiany ustroju państwa, które miałoby pod austriackim berłem połączyć południowych Słowian. Ogłosił ją we wstępie do drugiego tomu swojego historycznego dzieła *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Oesterreichs* (1791), po śmierci cesarza Józefa II (→ historia). Był to początek politycznego programu przekształcenia wewnętrznych granic Austrii zgodnie z kryterium etnicznym. Linhart postulował przyznanie Słowianom odpowiedniego statusu politycznego jako największej grupie ludności stanowiącej o sile i rozległości państwa.

Poczucie wspólnoty z południowymi Słowianami leżało także u podstaw austroslawizmu Jerneja Kopitara (1780–1844), który został głównym spadkobiercą tej idei. Rozwijał ją po wyjeździe do Wiednia w 1808 roku, działając również na polu polityki, a w licznych artykułach publikowanych w czasopismach przekonując państwo austriackie do proponowanych rozwiązań. Przez całe życie widział możliwość kulturalnego zjednoczenia i emancypacji Słowian w ramach Austrii, dlatego też popierał jej zdobycze polityczne na Bałkanach po kongresie wiedeńskim i ewentualną dalszą ekspansję państwa na południowy wschód. Austria miałaby w ten sposób stać się słowiańskim w większości państwem, ciągnącym się od Wiednia po Morze Czarne.

Kopitarowi zależało przede wszystkim na ustanowieniu instytucji umożliwiających rozwój nauki. Największa słowiańska akademia badawcza miałaby powstać w Wiedniu, z filiami w Petersburgu, Pradze, Warszawie i Prowincjach Iliryjskich. Snuł również plany wydawania czasopisma slawistycznego „Slavin" w austriackiej stolicy. Koncepcja Wiednia jako centrum południowych Słowian odróżniała wizję Kopitara od Linharta. Była przy tym konkurencyjna wobec wszechniemieckiej idei Aloysa Blumauera, która odrodziła się po 1809

roku w kręgu Friedricha Schlegla i również uznawała Wiedeń za centrum intelektualne. Kopitar czerpał inspiracje m.in. od Josefa Dobrovskiego i Franza Carla Altera, który był sprzymierzeńcem pomysłu otwarcia katedry języka staro-cerkiewno-słowiańskiego w Wiedniu. Współpracował również z Dositejem Obradoviciem i Vukiem Stefanoviciem Karadžiciem, korespondował z wieloma europejskimi slawistami. W celu zbliżenia kulturalnego Słowian znajdujących się pod berłem Habsburgów planował stworzyć dla nich wspólny alfabet, przejmując brakujące znaki literowe z cyrylicy. Przedsięwzięcie zakończyło się niepowodzeniem, ale wpłynęło na reformę alfabetu przeprowadzoną przez Karadžicia. Zamysł językowego zbliżenia południowych Słowian na zasadzie zbudowania diasystemu zaczerpnął Kopitar od Žigi Popoviča. Wierzył, że Chorwaci i Serbowie mają wspólną historię, mogą więc posługiwać się tym samym językiem, i że ich zjednoczeniu nie przeszkodzą różnice w konfesji, a być może uda się nawet rozluźnić relacje serbsko-rosyjskie. Był bowiem krytyczny wobec Imperium Rosyjskiego, obawiając się uzyskania przez nie hegemonii w świecie słowiańskim. Rosyjski partykularyzm postrzegał jako przeciwieństwo własnej wizji panslawizmu, w której – zgodnie z myślą Schlözera i Herdera – wszystkie narody słowiańskie są równe. Obawiał się także ich islamizacji na południowych rubieżach Półwyspu Bałkańskiego.

Chęć zjednoczenia narodów południowosłowiańskich wynikała z rosnącego wpływu Rosji na Bałkanach, ale też z tendencji zjednoczeniowych wśród Niemców. Silna Austria miałaby zapewnić równowagę sił między poszczególnymi zbiorowościami etnicznymi, a jednocześnie między katolicyzmem i prawosławiem a islamem, między światem nowoczesnym a – w odczuciu Kopitara – zacofanym. Rozwojowi idei austroslawizmu i iliryzmu sprzyjało przekonanie o przychylności księcia Metternicha i samego cesarza Franciszka I. Zamysł Kopitara różnił się jednak od wizji Metternicha w szczegółach planu przyłączenia prawosławnych narodów bałkańskich znajdujących się pod władzą turecką. W 1816 roku ustanowiono z inicjatywy kręgu Zoisa nową jednostkę administracyjną – Królestwo Iliryjskie, łączące większość terenów, gdzie tworzyła się słoweńska wspólnota narodowa, w rzeczywistości podzielonych jednak na dwie gubernie, a bez własnego kanclerza pozostające tworem czysto formalnym.

Badania naukowe były wówczas ukierunkowane na uzasadnienie historycznych praw Słoweńców do zajmowanych ziem. Powstała autochtoniczna teoria karantańska i teoria panońska dotycząca domniemanej kolebki języka staro-cerkiewno-słowiańskiego (→ historia; → odrodzenie narodowe). Przodkowie Słoweńców i kajkawskich Chorwatów, zwani przez Kopitara Słowianami panońskimi, żyli według niej jako jednolita grupa etniczna na terenach po obu brzegach Dunaju przed VII wiekiem, a chrześcijaństwo przyjęli od Rzymian jeszcze przed misją Cyryla i Metodego i szerzyli je wśród pozostałych Słowian. Słoweńcy, będąc spadkobiercami tego dziedzictwa, mieli odegrać ważną rolę w ich emancypacji i zjednoczeniu.

Idea zmiany obowiązującego ustroju w federację narodów ze stolicą w Wiedniu była po 1848 roku wciąż żywa wśród różnych opcji politycznych.

Słoweńcy zaprezentowali swój narodowy, austroslawistyczny program „Zedinjena Slovenija" (Zjednoczona Słowenia) m.in. podczas Zjazdu Słowiańskiego w Pradze w 1848 roku (→ historia; → rewolucja). Zakładał zjednoczenie wszystkich ziem zamieszkiwanych przez nich w kraj związkowy, mający własny sejm i autonomię administracyjną, językową, kulturalną i gospodarczą w ramach federacji austriackiej, niewchodzącej w skład Związku Niemieckiego. Twórcy programu zbojkotowali wybory do wszechniemieckiego parlamentu frankfurckiego, byli jednak mniejszością wśród Słoweńców mających prawa wyborcze.

Z czasem coraz bardziej uwidaczniały się różnice zdań w kwestii zasięgu zgłaszanych postulatów pomiędzy liberalnie i konserwatywnie ukierunkowanymi działaczami. Lojalność wobec obowiązującej władzy wykazywali konserwatyści. Janez Bleiweis (1808–1881), polityk, pisarz i publicysta, był zwolennikiem austroslawizmu przede wszystkim w kwestii równouprawnienia językowego. Ten zasadniczy postulat nie został zrealizowany w pełni do końca istnienia monarchii, dotyczące go przepisy były wprowadzane w życie jedynie w Krainie i nie zawsze były respektowane przez lokalnych urzędników.

Słoweńska wersja austroslawizmu łączyła się z ideą jugosłowiańską i iliryzmem. Pochodzący ze Styrii Stanko Vraz (1810–1851) był zwolennikiem idei wzajemności słowiańskiej w dziedzinie kultury Jána Kollára, realizowanej w politycznych ramach monarchii Habsburgów. Kollár zainspirował również Matiję Majara (1809–1892) do stworzenia wizji zjednoczenia – postrzeganych jako równoprawne – plemion Słowian austriackich we wspólnoty, a następnie w jeden naród słowiański. Po wojnie francusko-pruskiej w 1870 roku idea jugosłowiańska odżyła ze względu na wzrost zagrożenia niemieckiego.

W okresie neoabsolutyzmu w latach 50. towarzystwa podejmujące działania polityczne powróciły do programu kulturalnego. Ten kierunek w latach 60. utrzymywali konserwatyści (tzw. starosłoweńcy), prawo naturalne odrzucając jako zbyt rewolucyjne. Liberałowie, tzw. młodosłoweńcy, postrzegali zaś prawo historyczne jako krzywdzące dla Słowian austriackich. Powracali do programu Zjednoczonej Słowenii w dobie konstytucyjnej, po ogłoszeniu dyplomu październikowego w 1860 roku. Mimo wielkiej akcji zgromadzeń (*taborów* – 1868–1871) i zebrania 19 586 podpisów wysunięte postulaty nie zostały spełnione. Oparte na zasadzie etnicznej, nie uzyskały również wsparcia tzw. historycznych narodów słowiańskich, rządzący brali bowiem pod uwagę koncepcję federacji stworzonej przez kraje mające historyczne prawo do samostanowienia bądź opcję centralistyczną. W latach 60. Słoweńcy tworzyli także niemieckojęzyczne czasopisma reprezentujące ich interesy („Ost und West", „Stimmen aus Innerösterreich", „Triglav").

Powstające w drugiej połowie XIX wieku słoweńskie programy zjednoczeniowe były nadal zorientowane austroslawistycznie. Andrej Einspieler (1813–1888), powołując się na prawo historyczne, zaproponował federalistyczny projekt wyodrębnienia Austrii Wewnętrznej – zakładający zachowanie

i rozszerzenie autonomii zjednoczonych krajów koronnych, a jednocześnie przyznanie równouprawnienia wszystkim narodom (tzw. program mariborski z 1865 roku). Program ustanowienia „Królestwa Ilirii" Matiji Majara z tego samego roku był próbą pogodzenia prawa historycznego i naturalnego: jego granice wyznaczono tak jak w przypadku Austrii Wewnętrznej, z wyjątkiem Styrii, którą dzielono według zasady etnicznej na część słoweńską (okręgi mariborski i celjski) i niemiecką. Po 1867 roku, w okresie dualizmu, młodosłoweńcy i starosłoweńcy zaczęli się jednoczyć w walce o realizację programu Zjednoczonej Słowenii, lecz w latach 1871–1878 za rządów Karla Hohenwarta zarzucono ją w sejmie Krainy.

Słoweńscy politycy niemal do końca pierwszej wojny światowej wierzyli, że uda się rozwiązać kwestię narodową w ramach Austro-Węgier. Liberalna partia polityczna Narodno-napredna stranka w programie przyjętym w 1906 roku umieściła żądania autonomii zjednoczonej Słowenii, połączonej z Chorwacją. Jeszcze w 1913 roku podkreślała, że wszystkie dążenia do zjednoczenia z południowymi Słowianami planowane są w ramach monarchii austro-węgierskiej. Trialistyczny program przedstawiła w tym czasie partia klerykalna – Slovenska ljudska stranka. W 1909 roku podczas konferencji jugosłowiańskich partii socjalistycznych przyjęto rezolucję postulującą zachowanie jednolitej przestrzeni gospodarczej i politycznej monarchii. Trialistyczna koncepcja Chorwatów nie brała natomiast pod uwagę Słoweńców.

Dla austroslawizmu i późniejszego jugoslawizmu wspólne było poczucie podporządkowania władzy cesarskiej/królewskiej i szukanie u niej rozwiązania problemów, choćby trudnej sytuacji socjalnej chłopów. Na postawę tę wpływała wizja cesarza – ojca, która pojawiała się w literaturze XIX-wiecznej, w nurcie zwanym przez Sergio Bonazzę habsburskim realizmem, popularnym także wśród pisarzy słoweńskich. Kanonicznym przykładem jest nowela *Martin Krpan* (1858) Frana Levstika jako dzieło literackie powstałe właśnie w politycznych ramach założeń austroslawizmu. Krpan na wezwanie cesarza przybywa do Wiednia, by walczyć z okrutnym potworem Brdavsem, któremu żaden rycerz jeszcze nie podołał. Wybiera własne narzędzia walki i swoją niepozorną kobyłkę. Ten prosty wieśniak uosabiający słoweński naród podkreśla swą niezależność podczas spotkania z cesarzem, równość, a nawet wyższość własnej kultury i systemu wartości; odrzuca wszystko, co związane z przywilejami władzy, nawet rękę córki cesarza. Zależy mu jedynie na tym, żeby mógł otrzymać pozwolenie na handlowanie solą i gospodarować samodzielnie. Jest lokalnym patriotą, jednocześnie posłusznym i lojalnym wobec władcy.

Popularność austroslawizmu wynikała po części z charakteru zróżnicowanego poczucia przynależności: do regionu, słoweńskiej wspólnoty etnicznej i monarchii reprezentowanej przez dynastię i cesarza. Strategia ta nie okazała się jednak skuteczna. Niespełnione pozostały główne punkty programu politycznego, po rewolucji 1848 roku Słoweńcy uzyskali jedynie ograniczone prawa w dziedzinie równouprawnienia ich języka oraz formalne uznanie ich odrębności etnicznej.

Cetnarowicz A., *Słoweński ruch narodowy i jego stosunek do spraw polskich 1848–1879*, Kraków 1990; Jež A., *Stanko Vraz in nacionalizem: od narobe Katona do narobe Prešerna*, Ljubljana 2016; *Kopitarjev zbornik*, red. J. Toporišič, Ljubljana 1996.

Marta Cmiel-Bażant

AUTENTYCZNY FOLKLOR BUŁGARSKI

Zainteresowanie folklorem bułgarskim – kontynuowane nieprzerwanie do czasów współczesnych – pojawia się już w pierwszej połowie XIX wieku. Jest to początek systematycznych badań etnograficznych mających na celu zgromadzenie i zachowanie wytworów tradycyjnej kultury ustnej: pieśni, podań, związanych z nimi obyczajów, wierzeń. Wystarczy wspomnieć takich zbieraczy, jak Jurij Wenelin (1802–1839), Wasił Apriłow (1789–1847), Petko Sławejkow (1827–1901) czy Dimitr (1810–1862) i Konstantin (1830–1862) Miładinow.

Kategoria „autentyczności" w odniesieniu do folkloru zaczyna funkcjonować w okresie międzywojennym, stając się jednocześnie nieodłącznym elementem retoryki ideologicznego zawłaszczenia bułgarskiej kultury tradycyjnej. Określenie „autentyczny bułgarski folklor" (bułg. *автентичен български фолклор*) odsyła do takich pojęć, jak: „bułgarski", „narodowy/ludowy" (*народен*), „rodzimy" (*роден*). Autentyczność, prawdziwość folkloru pozostaje na usługach tworzonych w okresie międzywojnia modeli nacjonalizmu, fundowanych m.in. na opozycji swoje – obce. Bułgarski badacz Iwan Elenkow (ur. 1956) w swojej książce *Родно и дясно* (1998) zwrot ku „autentyzmowi swojskości" interpretuje jako wynik rozczarowania Bułgarów procesami modernizacji i wartościami liberalnymi po porażce w pierwszej wojnie światowej.

Międzywojenne aspiracje do tworzenia „nowego człowieka" – fundatora nowej kultury, bardziej autentycznej, bo bazującej na archaicznej tradycji – znajdują wyraz w twórczości filozofa Najdena Szejtanowa (1890–1970). Zgodnie z wzorcem niemieckim źródeł odnowy upatruje on w zakorzenionych w bułgarskiej pamięci kulturowej (ludowej) archetypach mitologicznych i w religijnej tradycji orfickiej, starobułgarskiej i bogomilskiej (→ bogomilstwo). W duchu modnego podówczas neopogaństwa i badań nad charakterem narodowym Szejtanow powołuje do życia własną mitologię, historiozofię i religijność, które miały wspierać autorski projekt Wielkiej Bułgarii i „bałkano-bułgarskiego tytanizmu". Zafascynowany freudowską kategorią sublimacji, za podstawę nowej kultury uznawał sakralizowaną seksualność; korzeni tego zjawiska poszukiwał właśnie w bułgarskim folklorze. Swoją nacjonalistyczną antropologię Szejtanow opierał na zapożyczonej z mitologii orfickiej i twórczości Dostojewskiego figurze tytana, „człowiekoboga" i „bogoborcy".

Poddawał analizie ludowe podania, również te o rzekomo bogomilskiej proweniencji, i uznawał je za pierwotny wzorzec wszelkiego rodzaju postaw subwersywnych. Reinterpretując myśl Freuda, Szejtanow za największą oznakę ludzkiego buntu poczytywał moc tworzenia kultury. Za źródło kreatywnych mocy znów uważał rodzimy folklor. W swojej refleksji powoływał do życia obraz silnego, samowystarczalnego buntownika, androgyna dążącego do pełni człowieczeństwa i nieśmiertelności, wielkiego kreatora. Indywidualny los człowieka, jak również otaczającego go świata spoczywać miał w rękach tego herosa, nietzscheańskiego nadczłowieka. Skrajnie antropocentryczna i tytaniczna wizja jednostki i świata uwolnionego od Boga szły w parze z pochwałą ludzkiej wolności i potęgi, które w zamyśle Szejtanowa miały doprowadzić do odrodzenia Wielkiej Bułgarii (*Балкано-българският титанизъм*, 2006).

Międzywojenny projekt „autentycznego bułgarskiego folkloru" wspierali również przedstawiciele nurtu psychologii narodowej (→ bułgarska psychologia narodowa). Konstantin Petkanow (1891–1952) za podstawę bułgarskiego charakteru narodowego uznawał tradycyjne wartości kultywowane przez mieszkańców wsi. Fizyczne i emocjonalne przywiązanie do ziemi determinuje – jego zdaniem – całość bułgarskich postaw moralnych, takich jak: umiłowanie pracy, wolności, wiedzy, uczciwość, osobista duma, wiara w dobro, altruizm czy miłość rodzicielska. Petkanow formułował wnioski na podstawie własnych obserwacji i analizy tekstów kultury tradycyjnej – pieśni i przysłów. Kulturę tradycyjną postrzegał jako ostoję tożsamości w okresie panowania osmańskiego, tym samym powielając znany schemat, według którego folklor to jedyny gwarant bułgarskiej ciągłości narodowej (*Българският характер*, 2003). Do podobnych wniosków dochodził również Bojan Penew (1882–1927), który w folklorze widział ostoję bułgarskiej moralności, a wieś postrzegał w kategoriach strażnika tradycji narodowej i jej fundamentów, takich jak: język, historia, twórczość (*Характерни черти на българина*, 1930).

Kategoria konceptu „autentycznego bułgarskiego folkloru" rzuca światło również na międzywojenne dyskusje na temat roli bułgarskiej inteligencji. Wspomniana opozycja swoje – obce konkretyzowała się tu w formie mniej lub bardziej radykalnego antyokcydentalizmu. Sceptycznym wobec europejskiego paradygmatu kulturowego postawom bułgarskich myślicieli sprzyjał kryzys odczuwany przez sam Zachód, którego jaskrawym przejawem była głośna książka Oswalda Spenglera (1880–1936) *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte* (t.1 1918, t.2 1922). Na gruncie bułgarskim głównym zarzutem wysuwanym wobec rodzimej inteligencji było jej wyobcowanie od ludu i kultury tradycyjnej. Mglistości wyobrażeń na ten temat sprzyjała dwuznaczność bułgarskiego słowa *народ* w znaczeniu „narodu" i „ludu" (→ naród). Wspominany tu Konstantin Petkanow ubolewał nad swoistym wykorzenieniem rodzimej inteligencji, która zdaje się zapominać o swoim pochodzeniu. Jako apologeta wiejskości i Paisijowego „ewangelicznego prostaczka" do podstawowych cech, a jednocześnie głównych grzechów inteligencji zalicza → naśladownictwo. Pominięcie wartości kultury tradycyjnej,

a tym samym narodowej miałoby zdaniem Petkanowa doprowadzić do upadku wszelkich ideałów państwowych. Opowiadał się za modelem syntetycznym, przemyślaną adaptacją nowych wzorców i dostosowaniem ich do podstawowych wartości narodowych, tradycyjnych (*Българската интелигенция като рожба и отрицание на нашето село*, 1932). Za pogodzeniem europejskich i narodowych/ludowych wzorców opowiadał się także Bojan Penew w artykule *Нашата интелигенция* i Konstantin Gyłybow (1892–1980), który w swoich publikacjach, będących przykładem ideowego kompromisu, jawił się jako orędownik „świadomej europeizacji", w której idea uniwersalizmu (→ uniwersalizm Bułgaria) nie wyklucza obecności pierwiastka narodowego. Współczesną mu asymilację obcych wzorców uznaje za proces nieuświadomiony, wegetatywny, który w konsekwencji doprowadzić może do zagłady narodu bułgarskiego, a przedtem do zatracenia jego wyjątkowości (*Орнаменти*, 1934).

Koncept „autentycznego bułgarskiego folkloru" poza odczytaniem w duchu nacjonalizmu zrodzonego przez doświadczenie tzw. katastrofy narodowej może być interpretowany również w kategoriach kompensacyjnych jako przewartościowanie problematycznego – w obliczu zachodniego wzorca – poczucia peryferyjności i zapóźnienia kulturowego. Pewne wyznaczone przez okres międzywojenny tendencje kontynuowane są także współcześnie. Przykładem jest pisarstwo Marko Semowa (1939–2007), którego konstatacje na temat bułgarskiego charakteru narodowego opierają się w dużej mierze na analizie wytworów kultury tradycyjnej (przysłowia, powiedzenia) (*Българска народопсихология*, 2009).

Димитрова Н., *Образи на човека: Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни*, Велико Търново 2003; Еленков И., *Родно и дясно*, София 1998.

Ida Ciesielska

BEJOWIE
(Bośnia i Hercegowina)

W bośniackiej historii i kulturze bejowie (*begovi*, od tur. *bey* 'pan') – muzułmańscy właściciele ziemscy i dostojnicy wojskowi uważani za bośniacką szlachtę – stanowią, jak zauważa współczesny badacz ich historii Husnija Kamberović (ur. 1963), jeden z kluczowych toposów bośniackiej kultury, a zarazem jedną z najbardziej kontrowersyjnych grup społecznych (H. Kamberović, *Kontroverze o bosanskim begovima*, 2003). Postrzeganie roli, jaką odegrali w bośniackiej historii, zmieniało się w zależności od społeczno-historycznego kontekstu, a sposób, w jaki ewoluowało ich postrzeganie, od uwielbienia do potępienia,

jak twierdzi Kamberović, wiele mówi o przemianach obyczajowych i politycznych w kraju. Klasa społeczna bejów (*begovat*) wykształciła się wraz z podbojem Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH) przez Osmanów w XV wieku i islamizacją dużej części tamtejszej ludności. Wywodzący się z zamożnych bośniackich rodów bejowie, chroniąc swoje majątki ziemskie i wpływy stali na straży porządku feudalnego i agrarnych zależności, które na rękę były Osmanon budującym swoje administracyjne i wojskowe struktury w Paszałyku Bośniackim. Aż do okupacji, a potem aneksji BiH przez Austro-Węgry (w 1908 roku), bejowie, którzy stanowili klasę właścicieli ziemskich (wielu z nich otrzymywało lub utrzymywało stare rodowe siedliska w zamian za służbę Sułtanowi) sami siebie uważali za elitę polityczną, kulturalną i ekonomiczną kraju. W efekcie bejowie posiadali znaczną autonomię, panując w swoich prowincjach (*kapetanije* i *muselimluki*) właściwie niepodzielnie, stając się z jednej strony obiektem szacunku i bojaźni, z drugiej zaś, zwłaszcza z perspektywy chrześcijańskich chłopów pańszczyźnianych (*kmetovi*), synonimem ciemiężycieli i symbolem osmańskiego ucisku. W boszniackich – tj. islamofilskich – narracjach historycznych bejowie uważani są za potomków i spadkobierców starej bośniackiej (bogomilskiej, → bogomilstwo) szlachty, której korzenie sięgają tzw. Kościoła bośniackiego (→ Kościół bośniacki). Islamo- i turkofilsko zorientowani historycy, na przykład Mustafa Imamović (1941–2017) czy Muhamed Filipović (ur. 1925), przypisują bejom kluczową rolę w rozwoju Bośni, najpierw jako paszałyku, a później kraju, wskazując na ich poświęcenie w pielęgnowaniu przedosmańskiego poczucia przywiązania do bośniackiej ziemi, będącego później, tj. w XX wieku, podwaliną boszniackiej tożsamości. Tradycyjne bejowskie siedliska – *kule* i *odžaci* (charakterystyczne wysokie budowle przypominające kształtem baszty obronne) miały być – ich zdaniem – „bijącym sercem narodu boszniackiego" (Filipović) i centrum polityczno-ekonomicznym oraz społeczno-kulturalnym (Imamović). Obaj autorzy podkreślają rolę i znaczenie bejowskich *wakufów* (fundacji; → *wakuf*), jednak za największą zasługę bejów uważa się ich zaangażowanie w → odrodzenie narodowe Boszniaków. Przywołany tu wcześniej Kamberović, zwraca jednak uwagę, że kontrowersje wokół roli, jaką odegrali bejowie, dotyczą formułowanego, zwłaszcza w okresie socjalizmu, zarzutu, że każda ich na pozór patriotyczna decyzja, włączając w to zaangażowanie w odrodzenie narodowe na początku XX wieku, podyktowana była dbałością o własne majątki i przywileje. Choć feudalnego ucisku doświadczali przedstawiciele wszystkich bośniackich konfesji, to jednak przez muzułmanów bejowie postrzegani są pozytywnie, wręcz nostalgicznie, odmiennie niż przez bośniackich Serbów, dla których bejowie to „klasa próżniaków, wyzyskiwaczy, wygodnie usadowionych w kawiarniach, którzy pchnęli kraj do upadku, marazmu i apatii" (cytowany przez Kamberovicia jugosłowiański polityk serbskiego pochodzenia Nikola Stojanović).

Dualizm ten znajduje odzwierciedlenie w rozpowszechnionym w BiH tzw. micie o właścicielach bośniackiej ziemi (*mit o vlasnicima bosanske zemlje*) (H. Kamberović, *„Turci" i „kmetovi" – mit o vlasnicima bosanske zemlje*,

w: *Historijski mitovi na Balkanu*, ur. H. Kamberović, 2003). Mit ten łączy się z boszniacką narracją o odwiecznym prawie Boszniaków do Bośni, zgodnie z którą bejowie to szlachta, która w czasach osmańskich przyjęła islam, jednak mimo konwersji religijnej wciąż pielęgnowała pamięć o przedosmańskiej tradycji, uważając się za jej strażników (Kamberović diagnozuje, że jest to mit zbudowany przez bośniackich franciszkanów, m.in. przez o. Ivana Jukicia, w celach ideologicznych; zakonnik, podobnie jak wielu jego współbraci, był zwolennikiem idei ponadwyznaniowego narodu bośniackiego zakorzenionego duchowo i kulturowo w czasach przedosmańskich). W okresie tureckim bejowie, walcząc o utrzymanie własnych majątków i przywilejów, byli nosicielami idei autonomii BiH (*pokret za autonomiju*) w ramach imperium. Po upadku powstania Huseina-bega Gradaščevicia (1802–1834), znanego jako Bośniacki Smok (Zmaj od Bosne), walkę o autonomię przejęła ludność chrześcijańska, wzniecając antytureckie powstania i bunty. Druga połowa XIX wieku to czas stopniowego upadku bejów, spowodowany z jednej strony klęską muzułmańskiego ruchu na rzecz autonomii, z drugiej zaś słabnącą pozycją Osmanów w tej części Europy (okupacja BiH przez Austro-Węgry od 1878 roku ostatecznie potwierdziła klęskę Osmanów i w dużej mierze upadek bejowskich siedlisk rodowych). Okres austro-węgierski w BiH to dla bejów czas radykalnych przemian ich pozycji społecznej i ekonomicznej. Coraz bardziej wzmacniająca się i wychodząca z feudalnych porządków ludność chrześcijańska (zwłaszcza w okresie reform agrarnych w pierwszej dekadzie XX wieku) pielęgnowała negatywny obraz „bośniackiej szlachty” jako „tureckiego przekleństwa” (*turski zulum*), reliktu starych porządków i ubożejących „panów” zagubionych w nowych czasach i warunkach. W literaturze tego okresu, zwłaszcza zaś w relacjach z podróży (np. Pauline Irby, Frederica Harissona czy Jamesa Henry’ego Skenego) często pojawia się obraz pustoszejących siedlisk, bejów pogrążających się w apatii i moralnym upadku lub opuszczających majątki i wyjeżdżających wraz z rodzinami do Turcji (imigranci tego okresu to tzw. *muhadżiri* – pielgrzymi). Symbolem konserwatyzmu, bezsensownego przywiązania do tradycji i zawieszenia „pomiędzy światami” jest obraz bejów tkwiących bezczynnie w kawiarni lub na ławce przed popadającą w ruinę posiadłością, których Ivo Andrić sportretował w powieści *Travnička hronika* (1945) (pol. tytuł *Konsulowie ich cesarskich mości*). Pierwsze lata panowania Austriaków w BiH przyniosły m.in. kwestię regulacji prawnego statusu bejów i posiadanych przez nich majątków. W 1884 roku Austriacy rozpoczęli za pośrednictwem czasopisma naukowego „Glasnik Zemaljskog Muzeja” akcję porządkowania tytułów i własności ziemskich. Begowie zobowiązani byli dostarczyć władzom tureckie *fermany* – dokumenty potwierdzające ich szlachectwo i akty własności ziemskiej. Po kilku latach stagnacji i wycofania bejowie „wracają do łask”, stając się grupą społeczną, o której przychylność szczególnie zabiegali Austriacy. Benjamin Kállay (w latach 1882–1903 austro-węgierski namiestnik BiH) uważał bejów za „jedynych partnerów do rozmowy”, „państwotwórczy element” i „tych, którzy są w stanie samodzielnie rządzić krajem” (Š. Filandra,

Bošnjačka politika u XX. stoljeću, 1997). Z tego też względu boszniackie odrodzenie narodowe oparło się na klasie bejów, dających wówczas namiastkę boszniackiego zaplecza intelektualnego. Dowartościowując ich przez wspieranie romantyczno-narodowych narracji o średniowiecznym bejowskim rodowodzie i korzeniach sięgających królestwa *bana* Kulina i tzw. Kościoła bośniackiego, Kállay próbował zaszczepić w bejach przekonanie do swojej koncepcji narodu bośniackiego, obejmującego co prawda w Bośni trzy grupy konfesyjno-narodowe, lecz mającego trzon w postaci Boszniaków (bośniackich muzułmanów). Plan Kállaya zakładał, że umocnieni w swojej tożsamości Boszniacy zneutralizują nacjonalistyczne i separatystyczne nastroje ludności prawosławnej i katolickiej. Jednocześnie okres ten uważa się za ostatni moment świetności bejów (jedynie z muzułmańskiej perspektywy, gdyż serbskie narracje postrzegają działalność bejów jako zdradziecką i oskarżają ich o czerpanie korzyści z austriackiej centralizacji). Dyskusja na temat roli bejów i ich wyznania przed przyjęciem islamu była jedną z ważniejszych kwestii w okresie odrodzenia narodowego Boszniaków. Świadczą o tym artykuły m.in. Safvet-bega Bašagicia w czasopismach „Ogledalo" i „Bošnjak", w których autor, sam będący bejem, bronił prawa swojej warstwy do ziemi (*O bosanskom plemstvu*, „Bošnjak" 1894; *Kratka uputa u prošlost Bosne*, 1900). Bašagić argumentował, że katolicka szlachta opuściła teren dzisiejszej Bośni w obawie przed widmem islamizacji, a islam, w imię sprzeciwu wobec misji ewangelizacyjnych i wypraw krzyżowych, przyjęli Dobrzy Bosznanie (Dobri Bošnjani), utożsamiani z bogomiłami / wyznawcami Kościoła bośniackiego (→ Kościół bośniacki). Miało to po raz kolejny dowodzić ich „rdzenności" i sięgającego średniowiecza przywiązania do bośniackiej ziemi.

W okresie Jugosławii, zgodnie z komunistyczną doktryną i socjalistyczną optyką, bejowie i przedstawiciele zamożnego mieszczaństwa (*begovat i čaršija*) postrzegani byli jako klasa wyzyskiwaczy i „burżuazji pasożytującej na zdrowym ciele społeczeństwa". Pojawiały się koncepcje, że bejowie zbudowali swoje majątki przemocą, kreując jednocześnie narrację o swym „prawie własności" do bośniackiej ziemi rozumianej dosłownie (jako grunty rolne i posiadłości) oraz metaforycznie (jako ojczyzna) (M. Ekmečić, *Stvaranje Jugoslavije*, 1989). Przykładem takiej narracji, rozpowszechnionej również między muzułmanami, jest opracowanie *Prilozi o nacionalnom pitanju* (1963) Envera Redžicia, w którym autor zwraca uwagę, że główni ideolodzy i organizatorzy boszniackiego odrodzenia narodowego walczyli w gruncie rzeczy o własne majątki i przywrócenie ich przywilejów, a zakładanie czasopism (np. „Behar", „Glasnik Zemaljskog muzeja"), czytelni i muzułmańskich towarzystw kulturalno-oświatowych („Gajret" i „Preporod") było jedynie „przykrywką".

Współcześnie bejowie są obiektem resentymentów i synonimem boszniackiej świetności, „dumy i uporu" (*ponos i prkos*). Od kilku lat wśród Boszniaków zauważalna jest także tendencja do pozytywnego postrzegania ich działalności, gloryfikowania postaci, takich jak Bośniacki Smok Husein Gradaščević, i skłonność do traktowania bejów i ich potomków jako jedynych prawdziwych

bośniackich patriotów (wypowiedzi prezydenta Alii Izetbegovicia (1925–2005), emigracyjnego działacza i aktywisty, założyciela Instytutu Boszniackiego w Sarajewie (Bošnjački institut), zmarłego w 2006 roku Adila-bega Zulfikarpašicia, naukowca i polityka Fahrudina Riznabegovicia (ur. 1950)). Znamienne jest dodawanie przez czołowych polityków i intelektualistów przyrostka *beg* do nazwisk (np. przywołany już Adila-beg Zulfikarpašić) lub podkreślanie obecności tej cząstki w nazwisku, co miałoby wskazywać na szlacheckie pochodzenie (np. Izetbegović, Rizvanbegović i in.).

Do czasów współczesnych zachowały się liczne powiedzenia i przysłowia oddające stosunek bośniackich muzułmanów do ich „szlachty". Wyłania się z nich obraz bejów jako „potężniejszych od sułtana" („Sultan je sultan, ali beg je beg"), dumnych, nieugiętych i szlachetnych („Namjestio se ko beg u hali"; „Veži konja, gdje ti beg kaže"; „Nije beg cicija"; „Živi kao beg").

Kamberović H., *Begovski zemljišni posjedi u Bosni od 1878 do 1918.*, Zagreb 2003; Ždralović Dž., *Odžački begovat u Skopaljskoj dolini (bibliografija i genealogija)*, Sarajevo 2017.

Agata Jawoszek-Goździk

BOGOMILSTWO
(Bułgaria)

Fundamentem bułgarskiego myślenia o bogomilstwie jest idea → postępu pojmowana w perspektywie problematyki narodowej. W zależności od punktu odniesienia bogomiłowie są widziani albo jako przeszkoda, albo jako katalizator bułgarskiego rozwoju. Kluczowe w tym względzie narracje powstały w okresie odrodzenia narodowego, stając się następnie przesłanką dalszych przemian i adaptacji funkcjonalnych mitu bogomilskiego.

W XIX wieku bogomilstwo jest interpretowane nade wszystko w związku z tradycyjną dla prawosławia wizją dziejów opartą na relacji przyczynowo-skutkowej „grzech – kara", „apostazja – upadek". Na fali odrodzeniowej popularyzacji wiedzy historycznej i ogólnego zainteresowania narodową przeszłością część autorów, zgodnie z paradygmatycznym ujęciem w *Славянобългарска история* (1762) Paisija Chilendarskiego (1722–1773), widzi w bogomilstwie herezję, która z jednej strony stanowi efekt niewoli bizantyńskiej, z drugiej zaś przyczynę upadku państwa bułgarskiego i w rezultacie niewoli tureckiej. Dyskurs kształtuje się w świetle idei → religii w namyśle nad rodzimą duchowością. Pod wpływem zachodnich i rosyjskich badań nad słowiańskimi herezjami (a nade wszystko rosyjskiej myśli prawosławnej przefiltrowanej przez kategorie oświeceniowe) ruch ten jest uznawany za jednoznacznie antyprawosławny, a jego przyczyn szuka się w pogaństwie ludności i demoralizacji

duchowieństwa. Wartościowany negatywnie jako nihilistyczny i antypaństwowy, uznawany bywa za hamulec postępu. Z drugiej strony pojawiają się też głosy, że był on skierowany przeciw bizantynizmowi i zakusom Kościoła łacińskiego, a więc o jego roli świadczy nade wszystko stosunek do instytucji kościelnych obcych Bułgarom. W ten sposób widać nakładanie się kategorii religijnych i politycznych. Jako nadrzędna ujawnia się zaś idea → narodu. Kulminacją tego ujęcia jest koncepcja Petyra Mutafczijewa (1883–1943), który w toku międzywojennych dyskusji nad „duszą bułgarską" ogłasza bogomilski nihilizm za przyczynę nieszczęść Bułgarii w ogóle (*Поп Богомил и Св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история*, 1934).

Wymiar antyinstytucjonalny ruchu bogomilskiego jest podstawą jego przeciwstawnego ujęcia. Stopniowo staje się coraz częściej postrzegany jako wyraz (definiowanej zgodnie z aktualnym interesem) orientacji postępowej narodu bułgarskiego. Świadczą o tym podręczniki szkolne. O ile w XIX wieku pojawia się w nich jedynie tradycyjna wersja o herezji, o tyle w pierwszych dekadach XX wieku przeważa wersja oświeceniowa, oparta co prawda na wizji bogomiłów jako „lepszych chrześcijan" (bo moralnie doskonałych i gotowych na męczeństwo za swoje zasady), ale w gruncie rzeczy odsyłająca do rewolucyjnego ideału walki o równość i braterstwo przeciw zdemoralizowanemu duchowieństwu. W tej perspektywie aktualizowane są kwestie związane z ideą → konfesji.

W kontekście walki o niezależny Kościół bułgarski, a potem jego organizacji, bogomilstwo, a zwłaszcza legendarna postać popa Bogomiła, staje się figurą walki z duchowieństwem greckim. Nawiązanie do tradycji heretyckiej służy wykazaniu „niewoli duchowej" Konstantynopola, ale pojawiają się ujęcia naznaczone w większym stopniu oświeceniową krytyką duchowieństwa i instytucji Kościoła w ogóle, pojmowanych jako źródło opresji. Tu „prawda" o bogomilstwie (jako przejawie bułgarskiej religijności) okazuje się zafałszowana przez dominującą historiografię cerkiewną. Pod koniec XIX wieku zauważyć można już dwie sprzeczne tendencje w myśleniu o bogomilstwie. Jedna włącza je w polemikę z propagandą protestancką i katolicką. Druga gloryfikuje jako formę powrotu do nowotestamentowych źródeł i czyni prekursorem → reformacji, a zarazem ruchem skierowanym przeciw duchowieństwu prawosławnemu.

Na początku XX wieku pojawia się ujęcie odsyłające do idei → socjalizmu i → agraryzmu. Wspólnoty pierwszych chrześcijan (do których rzekomo odwoływali się bogomiłowie) uznawane są wówczas za pierwowzór gmin, a odarte z mistyki bogomilstwo sprowadzane do ruchu społecznego, nawet politycznego, nastawionego na walkę przeciw porządkowi bizantyńskiemu, a na rzecz sprawiedliwości społecznej i „starosłowiańskiego demokratyzmu". Sytuacja chłopów i tzw. problem agrarny stają się głównymi przesłankami aktywizmu bogomiłów, a ich bunt społeczny prezentowany jest jako przełomowy w dziejach całej Europy.

W okresie międzywojennym rozwinięciu ulega aspekt misjonistyczny i uniwersalistyczny bogomilstwa (→ uniwersalizm). Jako wyraziciele idei postępowych, którzy dali impuls do rozwoju Europy, w kluczu słowianofilskim jawią

się „pierwszym darem narodów słowiańskich dla świata", w kluczu masońskim – źródłem reformacji i wszelkich ruchów antykościelnych, a nawet → rewolucji francuskiej, w kluczu nietzscheańskim – stają się nadludźmi, w kluczu okultystycznym – posiadaczami wiedzy tajemnej, magami i zbawicielami. W tej perspektywie zaadaptowana zostaje zwłaszcza idea → oświecenia, co wyraża się m.in. w naukach Petyra Dynowa (1864–1944), który widzi w bogomiłach wcielenie mędrców świata, wtajemniczonych w sprawy kosmosu, będących darem dla Bułgarów. Odrzucenie ich przez średniowiecznych władców to prawdziwa przyczyna upadku państwa. Aktualizacji ulega u Dynowa idea misjonizmu bułgarskiego, która wyraża się w przekonaniu, że to Bułgarzy (jako spadkobiercy orfizmu i bogomilstwa) przyspieszą postęp ludzkości.

W tym kontekście sytuuje się również interpretacja bogomilstwa w duchu „późnej" ideologii agraryzmu. W latach 40. Boris Paszew buduje apologię popa Bogomiła i roli dziejowej bogomilstwa po pierwsze na utożsamieniu ruchu z chłopstwem/ludem jako strażnikiem wartości narodowych i twórcą żywotnej narodowej energii, a po drugie na uznaniu go za źródło myśli społecznej Rousseau, Monteskiusza, Woltera i rewolucji francuskiej (*Ролята на селячеството в обществените борби*, 1946; *Богомилското учение и съвременния аграризъм*, 1947).

Po przejęciu władzy w Bułgarii przez partię komunistyczną wspomniane wyżej ujęcia w różnym stopniu zostają zaadaptowane do nowej ideologii. Na pierwszy plan wysuwa się aspekt społeczny. Ruch bogomilski ukazuje się jako „pierwsze antyfeudalne powstanie w Europie", a jego członkowie zyskują status protomarksistów, nosicieli idei → socjalizmu. Modelowym ujęciem jest studium Dimitra Angełowa (1917–1996) *Богомилството в България* (1969), w którym bogomiłowie stają się prefiguracją proletariatu. Przeplatające się w dyskursie komunistycznym kategorie marksistowskie i narodowe sprawiają, że stawiani są oni jako wzorzec moralny, gdy walczą i z bizantyńską dominacją, i z Cerkwią. Reinterpretacja idei → oświecenia czyni z nich postępowych uczonych i buntowników. W tym ujęciu szczególne znaczenie zyskuje wymiar antyklerykalny narracji (→ klerykalizm). Łączy się to z propagowaną po 1944 roku tezą, że chrześcijaństwo zostało przeszczepione na ziemie bułgarskie siłą i w istocie nigdy nie zapuściło korzeni, a Bułgarzy są heretykami/poganami, co w warunkach Ludowej Republiki Bułgarii w planie oficjalnym oznacza ocenę jednoznacznie pozytywną. Wynikająca z dualizmu bogomiłów ich walka o wyzwolenie z niewoli ekonomicznej oraz z niewoli duchowej i dogmatów „martwego" Kościoła interpretowana jest jako radykalnie antyprawosławna i antyinstytucjonalna oraz wyrażająca wolę ludu/narodu.

W latach 70. i 80. XX wieku wobec fluktuacji ideologicznych ponownie na pierwszy plan wysuwa się idea bogomilskiego → uniwersalizmu, tym razem rozumianego jako atrybut bogomiłów – protomarksistów, ale i posiadaczy wiedzy. W tym ujęciu podkreślane są genetyczne związki między bułgarską herezją a francuskimi katarami. Według Władimira Topenczarowa (ur. 1933) duchowość bogomiłów, ich moralność i humanizm, imperatyw

walki z niesprawiedliwością społeczną, ale i zabobonami, i zniewoleniem rozumu pojawiły się jako pierwsze w Europie (*Две жарави – един пламък. Бугри катари. Защо първата общоевропейска народна вълна против феодализма бе наречена българска ерес*, 1974), stając się prekursorami renesansu i → reformacji, i → oświecenia. Reprezentują opozycję „nauka – dogmat" i symbolizują postęp kulturalny i cywilizacyjny pojęty w kluczu oświeceniowym. W kontekście polityki kulturalnej Ludmiły Żiwkowej narracja o bogomilstwie wraca również w wersji ezoterycznej, także za sprawą spuścizny międzywojennego pisarza i teozofa Nikołaja Rajnowa (1889–1954). Kategorie marksistowskie przeplatają się wówczas z neognostycką mistyką. Tym razem bogomiłowie przedstawiani są jako walczący ze zniewalającymi instytucjami w imię demokratyzmu i społecznej sprawiedliwości, jako gnostycy, mędrcy, doskonali. Ponownemu wykorzystaniu i ostatecznemu utwierdzeniu ulega w ten sposób obraz Bułgara-heretyka. Pojęcia o chrześcijańskiej proweniencji i sztafaż narracji historycznej służą zaprezentowaniu dziejów narodu Bułgarów jako cieszącego się głębokimi tradycjami antyreligijnymi i oświecicielskimi. W efekcie dochodzi do całkowitego i już jednoznacznie wartościowanego odwrócenia idei odrodzeniowych: herezja bułgarska staje się przesłanką bułgarskiego postępu i dobrobytu, ale też dumy narodowej.

Po 1989 roku spośród rozwiniętych w okresie komunizmu wątków umocnieniu – przede wszystkim w dyskursie popularnym (naukowym i literackim) – ulegają te związane z wizją bogomiłów jako uosobienia wiedzy, moralności, tajemnej siły Bułgarów – prekursorów reformacji i wszelkich ruchów postępowych. Ujęcie Topenczarowa aktywnie promuje Georgi Wasilew (*Богомилите – предшественици на Реформацията*, 2015), wersję Dynowa – jego współcześni wyznawcy i członkowie Białego Bractwa. W nowych warunkach bogomilstwo (w wydaniu ezoterycznym) postrzegane jest również w wymiarze globalnym jako źródło ruchu New Age.

Димитрова Н., *Дебати около българския гностицизъм – XX век*, Велико Търново 2008; Szwat-Gyłybowa G., *Haeresis bulgarica w bułgarskiej świadomości kulturowej XIX i XX wieku*, Warszawa 2005.

Ewelina Drzewiecka

BRATSTVO I JEDINSTVO

Jedną z głównych idei titoizmu było *bratstvo i jedinstvo* ('braterstwo i jedność'), stanowiące jednocześnie dogmat Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije – SKJ). Idea ta została sformułowana już w czasie drugiej wojny światowej w pismach Josipa Broza Tity, który zapowiadał – niejako

nawiązując do idei rewolucji francuskiej – że walka narodowowyzwoleńcza przyniesie wszystkim narodom Jugosławii wolność, równość i braterstwo (J. Broz Tito, *Borba za oslobođenje Jugoslavije*, 1944). W początkowej fazie była – zgodnie z formułą przysięgi składanej przez partyzantów – hasłem bojowym jednoczącym Serbów, Chorwatów i Bośniaków w walce zarówno z faszystowskim nieprzyjacielem, jak i wewnętrznym wrogiem.

Po zakończonej zwycięstwem wojnie „braterstwo i jedność" przedstawiane było natomiast nie tylko jako cel nowego socjalistycznego państwa, ale także warunek potęgi i dobrobytu Jugosławii. Tito, zdając sobie sprawę z możliwych konfliktów między zamieszkującymi nowe państwo narodami, rozumiał ten koncept przede wszystkim jako nowe wcielenie jugosłowiańskiej wersji idei socjalizmu (→ socjalizm), swoisty środek zapobiegający odrodzeniu nacjonalizmów (J. Broz Tito, *Nacionalno pitanje u Jugoslaviji u svjetlosti narodnooslobodilačke borbe*, 1942). *Bratstvo i jedinstvo* było zatem alternatywą dla idei narodu (→ naród) i rodzajem religii politycznej. Omawiana idea była ważnym tematem niemal każdego kongresu SKJ. W 1958 roku zdefiniowano ją jako wyraz jugosłowiańskiego socjalistycznego patriotyzmu. Miała stanowić fundament poczucia przynależności do wspólnego państwa, niewykluczający jednak identyfikacji narodowych. Zakładano także, że jest transformacją marksistowskiej idei internacjonalizmu proletariackiego, wyznaczającą w tym państwie wzajemne relacje. O fundamentalnym znaczeniu omawianej koncepcji – oprócz zachowanych w potocznej świadomości zawołań przypisywanych Ticie, na przykład „Strzeżcie braterstwa i jedności jak źrenicy oka swego" („Čuvajte mi bratstvo i jedinstvo kao zjenicu oka svoga") i licznych jej adaptacji w sztukach plastycznych służących państwowej propagandzie – świadczy fakt wpisania jej do Konstytucji Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii w 1963 roku. W wybranych wystąpieniach Tity pojawia się także jako zasada organizująca relacje szerzej niż tylko w ramach Jugosławii, na przykład z Bułgarami czy Słowakami (*Za Slovake*, 1946).

Idea braterstwa i jedności była z jednej strony kontynuacją idei jugoslawizmu (→ jugoslawizm), z drugiej zaś w stosunku do niej – propozycją przeciwstawną. Jugoslawizm zakładał bowiem – inaczej niż w przypadku omawianego zagadnienia – możliwość stworzenia jednego narodu, w związku z czym spotkał się z ostrą krytyką Tity podczas kongresu SKJ w 1964 roku, który odrzucił go jako dążący do unicestwienia pojęcia narodu i kreujący w to miejsce sztuczny byt. Tito podkreślał, że przewodnią ideą Jugosławii jest wspólnota wszystkich narodowości i równoprawność ich interesów, a braterstwo i jedność to podstawa stosunków międzyetnicznych w Jugosławii (P. Marković, *Odnos partije i Tita prema jugoslovenskom i nacionalnom identitetu*, w: L. Sekelj (ur.), *Identitet: Srbi i/ili Jugosloveni*, 2001). To jednoznaczne wystąpienie Tity uznawane jest za wyraźne zerwanie z koncepcją rozwoju wspólnej jugosłowiańskiej tożsamości (A. Pavković, *The Fragmentation of Yugoslavia. Nationalism in a Multinational State*, 1996). Wpływ na taki kształt prezentowanej idei miał z pewnością bliski współpracownik Tity, słoweński

polityk Edvard Kardelj (1910–1979), kształtujący politykę narodową Jugosławii i krytycznie odnoszący się do unitarystycznego jugoslawizmu. Podkreślał wielokrotnie swój negatywny stosunek do ponadetnicznej jugosłowiańskiej tożsamości, zamiast niej proponując jedność ideologiczną w procesie kształtowania wspólnoty socjalistycznej (E. Kardelj, *Razvoj slovenačkog nacionalnog pitanja*, 1957).

Recepcja idei *bratstva i jedinstva* była bardzo zróżnicowana. Z jednej strony – wbrew oficjalnemu stanowisku partii – postrzegano ją jako koncepcję unifikacji narodów Jugosławii w jeden naród jugosłowiański, doszukując się sprzeczności w przemówieniach Tity i przypominając jego wypowiedzi z lat 50. o konieczności asymilacji narodów (*pretapanje nacija u Jugoslavene*) (A. Đilas, *Osporavana zemlja*, 1990; P. Marković, *Titova shvatanja nacionalnog i jugoslovenskog identiteta*, w: H.-G. Fleck, I. Graovac (ur.), *Dijalog povjesničara – istoričara 2*, 2000). Z drugiej strony zaś sprzeciwiano się przypisywaniu Ticie takich intencji, twierdząc, że był to projekt stworzenia tożsamości państwowej, a nie narodowej (O. Milosavljević, *Titov-Jugosloven – nacionalni ili državni identitet*, w: H.-G. Fleck, I. Graovac (ur.), *Dijalog povjesničara – istoričara 7*, 2003). Zaskakującą wykładnię rozważanej idei proponował w przeddzień tzw. Chorwackiej Wiosny Komitet Centralny Związku Komunistów Chorwacji (Savez komunista Hrvatske – SKH), argumentując, że realizacja tej idei wcale nie doprowadzi do stworzenia sztucznego tworu, gdyż jej celem jest walka z wszelkimi nierównościami, co wskazuje na głęboko humanistyczny charakter lokalnej wersji socjalizmu (*Rasprave o međunacionalnim odnosima*, Informativna služba CK SKH, 1968).

Bratstvo i jedinstvo funkcjonowało jako jeden z mitów państwowych Jugosławii szczególnie w odniesieniu do Bośni, którą ze względu na etniczną złożoność uważano za „Jugosławię w pigułce". Prezentowana koncepcja wyznaczać miała zatem *modus vivendi* narodów i narodowości Jugosławii i gwarantować pokojową egzystencję w ramach federacji. W praktyce wyrażała się m.in. wolnością deklaracji tożsamości narodowej, dając jednocześnie możliwość zadeklarowania obywatelstwa jugosłowiańskiego. Ideę tę w przestrzeni codzienności utrwalały nazwy szkół, fabryk i stowarzyszeń, a przede wszystkim łącząca Lublanę, Zagrzeb, Belgrad i Skopje droga nosząca nazwę Autoput Bratstvo i Jedinstvo. W wymiarze polityczno-państwowym była wcieleniem koncepcji internacjonalizmu, stanowiącego legitymizację dyktatury komunistycznej. Formuła ta umożliwiła ukształtowanie dotąd jeszcze niezintegrowanych i nieuznawanych narodów – macedońskiego i boszniackiego (muzułmańskiego), a także w odmiennych warunkach – czarnogórskiego.

W ostatnim dziesięcioleciu istnienia Jugosławii zamiast braterstwa i jedności w słowniku politycznym pojawiła się enigmatyczna koncepcja wspólnotowości (*zajedništvo*), która zakładała głównie partycypację wszystkich narodów w programie socjalistycznej samorządności. Wykluczała już definitywnie możliwość stworzenia tożsamości ponadnarodowej (A. Pavković, *Yugoslavism: a National Identity that Failed?*, w: Ph. Murray, L. Holmes (ed.) *Citizenship and*

Identity in Europe, 1999; tenże, *Yugoslavism's Last Stand*, w: D. Đokić (ed.), *Yugoslavism. Histories of a failed idea, 1918–1992*, 2003).

Miljanović M., *Na putevima savremenog socijalizma*, Sarajevo 1983; Perica V., Velikonja M., *Nebeska Jugoslavija. Interakcije političkih mitologija i pop-kulture*, Beograd 2012.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

BUŁGARSKA PSYCHOLOGIA NARODOWA

Zalążki refleksji nad bułgarskim charakterem narodowym pojawiły się wraz z początkami bułgarskiej historiografii, której patronem obwołano athoskiego mnicha Paisija Chilendarskiego (1722–1773) sto lat po powstaniu jego mitologizowanego już wówczas dzieła *Славянобългарска история* (1762) (→ historia – Bułgaria). Dla Paisija charakterystyczne było podejście metafizyczne i esencjalistyczne; charakter narodowy rozumiał jako zespół cech danych wspólnocie przez Boga (pracowitość, gościnność, odwaga) lub zespół przywar spowodowanych przez grzech (upadek moralny władców, ciemnota). Piszący ponad pół wieku później Neofit Bozweli (1785–1848) w dialogach próbował poruszyć serca rodaków, snując dywagacje na temat przyczyn ich zapóźnienia w zyskującym oświecenie świecie (→ oświecenie – Bułgaria) i głosząc konieczność wyrwania się z marazmu (→ doganianie). Wraz z rozwojem czasopiśmiennictwa rozważania o charakterze narodowym stawały się narzędziem samorozumienia Bułgarów, a tym samym wchodziły w obręb kształtującej się Wielkiej Narracji, która szukała umocowania w nauce. Wzorem m.in. Henry'ego Thomasa Buckle'a dociekano więc wpływu uwarunkowań geograficznych i klimatycznych na charakter narodowy Bułgarów (→ ewolucja – Bułgaria). W praktykach narracyjnych autorów bułgarskich końca XIX i pierwszych dziesięcioleci XX wieku, a zwłaszcza krytyków literackich, dywagacje na temat piśmiennictwa i charakteru narodowego Bułgarów stanowiły nierozdzielną całość, na przykład Krystio Krystew (1866–1919), Georgi Konstantinow (1902–1970), Bojan Penew (1882–1927). Z reguły autorom bułgarskim obca była początkowo świadomość powiązań z niemieckim nurtem Völkerpsychologie spod znaku Heymanna Steinthala i Mortiza Lazarusa. Za to popularnością cieszyły się prace Gustawa le Bona, o czym świadczą liczne i stosunkowo szybkie przekłady jego dzieł na język bułgarski: *Психологическите закони за развитието на народите* (1899), *Психология на тълпите* (1905), *Психологическите закони за развитието на народите* (1922). Pierwszym bułgarskim pisarzem, który już w tytułach prac nawiązywał do myśli socjologicznej le Bona (choć zarazem poddawał ją daleko idącym przekształceniom), był Todor Panow (1885–1945), autor takich książek, jak m.in. *Психология*

на масите и опит върху психологията на българския народ (1913) czy *Психология на българския народ* (1914, wyd. 1992). Dzieła te, oparte na osobistych doświadczeniach Panowa z czasu wojen bałkańskich, służyły jednak nie krytyce „mas", jak to jest u le Bona, lecz idealizacji Bułgarów jako narodu „szlachetnych i dobrodusznych" herosów, którzy odziedziczyli waleczność po huńskich przodkach. Uwarunkowany sytuacją polityczną kult heroizmu służyć miał celom nie poznawczym, lecz propagandowym, podobnie jak to było w opublikowanej w periodyku „Военен журнал" rozprawie Antona Straszimirowa (1872–1937) *Книга за българите* (1918), gdzie patetyczna gloryfikacja oręża bułgarskiego splatała się ze zorientowanymi na konkret próbami refleksji na temat regionalnego zróżnicowania narodu. W tej materii Straszimirow zdawał się podążać śladami serbskiego antropogeografa Jovana Cvijicia i jego dzieła *Jedinstvo i psihički tipovi dinarskih južnih Slavena* (1914). Zarazem jednak narracje te stanowiły przeciwwagę dla przejętych po epoce odrodzenia narodowego tendencji do prezentowania narodu bułgarskiego jedynie jako niewinnej ofiary obcej przemocy.

Po przegranej przez Bułgarię pierwszej wojnie światowej ukształtowały się dwa nurty refleksji o psychologii/charakterze narodu. Z perspektywy lewicowej wypowiadał się Iwan Meszekow (1891–1970), na przykład w *Ляво поколение* (1934) przedstawiając uwarunkowane kulturowo przemiany postaw społecznych w ujęciu generacyjnym. Marksistowski socjolog i psycholog Iwan Hadżijski (1907–1944) w tomie pierwszym swego dzieła *Бит и душевност на нашия народ* (t. 1–2 1940–1944, t. 3 2002) poddawał drobiazgowej analizie (opartej na badaniach historycznych, socjologicznych oraz na antropologicznej obserwacji uczestniczącej) życie codzienne i mentalność bułgarskiego rzemieślnika (*esnaf*), w sposób szczególny jakoby predestynowanego do współtworzenia socjalizmu w Bułgarii (→ socjalizm – Bułgaria). Drobiazgowe studium przypadku stawało się w ujęciu Hadżijskiego podstawą konstatacji o wymiarze ogólnonarodowym. Tom drugi, występujący też pod tytułem *Оптимистична теория за нашия народ*, składał się z wielu studiów na temat różnych psychologicznych aspektów życia zbiorowego, m.in. psychologii dyscypliny wojskowej, poszukiwaczy skarbów, maniaków, → powstania kwietniowego itd. Osadzone w historyczno-kulturowym konkrecie narracje Hadżijskiego zdawały się mówić wiele o specyficznie bułgarskim sposobie doświadczania i konceptualizowania świata. Akademickim patronem badań Hadżijskiego stał się w latach 30. XX wieku profesor filozofii Dymitr Michałczew (1880–1967), redaktor naczelny czasopisma „Философски преглед" (1929–1943), przeciwnik uprawiania psychologii narodowej, wróg esencjalizmu. Dał temu wyraz w latach 30. XX wieku w debacie, jaka rozgorzała wokół postaci *baj* Gania – bohatera felietonów Aleka Konstantinowa (1863–1897). Na kształt sporu wpłynął wówczas Gerhard Geseman (1888–1948), który w artykule *Проблематичният българин* (*Problematyczny Bułgar*, 1931), opublikowanym w „Философски преглед" w przekładzie z niemieckiego, uczynił *baj* Gania uosobieniem bułgarskiego pragmatyzmu i witalizmu, do czego odnieśli

się tak różni myśliciele, jak m.in. Georgi Konstantinow w artykule *Толстой и България* z 1928 roku czy Konstantin Petkanow (1891–1952) w artykule z 1931 roku *Бай Ганю и характерологията на българина*. Ten ostatni, jako apologeta tradycji wiejskiej i ludowego heroizmu (a zarazem pacyfizmu), szukający inspiracji w konserwatyzmie brytyjskim (*Бунтарски настроения у българина*, 1938), członek loży masońskiej i działacz Rotary Club, rozwijał dość odosobnioną, nacechowaną ludowym mistycyzmem refleksję o charakterze Bułgarów, który wiązał przede wszystkim z ziemią, rytmem pracy na roli i wynikającą z tego filozofią przetrwania, kultywowaną w relacji z prawosławiem (*Характерни черти на българина*, „Философски преглед" 1930, бр. 4; *Душата на българката*, „Философски преглед" 1933, бр. 5).

Z kolei w tym samym czasie historyk Petyr Mutafczijew (1883–1943), szukając przyczyn upadku politycznego Bułgarów w średniowieczu, przenicował uwarunkowany konfesyjnie sposób rozumowania (→ konfesje – Bułgaria) i obarczył chrześcijaństwo oraz konkurujące z nim → bogomilstwo odpowiedzialnością za bułgarską skłonność do destrukcji i pogardę dla państwa (*Поп Богомил и Св. Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история*, „Философски преглед" 1934, год. 6, кн. 2, *Книга за българите*). Odmiennym tropem szedł w tym samym czasie mistyk, teozof, założyciel Białego Bractwa (Бяло братство), wykształcony w USA były metodysta Petyr Dynow (1864–1944), który bułgarskie tragedie narodowe interpretował raczej jako wynik braku wierności Bułgarów wobec idei głoszonych przez wysłańców Niebios (przysyłanych na ziemie bułgarskie przez Lożę Mędrców): Orfeusza, Chrystusa i Bogomiła (→ dynowizm). Dynow z faktem zamieszkiwania Bułgarów na uświęconym obszarze wiązał ich szczególną rolę jako słowiańskiego narodu wybranego, reprezentanta piątej rasy, przez teozofów uznawanej za przedostatnią w duchowej ewolucji ludzkości (*Призвание към народа ми – български синове на семейството славянско*, 1898). Wydaje się, że to właśnie Dynow jako pierwszy posłużył się ideą rasizmu duchowego jako narzędziem eksplikacji swej koncepcji ezoterycznej (→ *народно здраве*).

Refleksję nad charakterem narodowym z perspektywy rasizmu biologicznego zainicjował powiązany z kulturą włoską, czeską i niemiecką Kirił Christow (1875–1944). Odwracając logikę rasizmu niemieckiego, w czystości rasy widział zagrożenie (stąd płynęła jego niska ocena Żydów), a w typowej dla Bułgarów starej, uporządkowanej przez upływ czasu heterogeniczności – wartość, źródło tężyzny fizycznej, urody i sił psychicznych (*От нация към раса*, „Училищен преглед", октомври 1929, бр. 8). Z kolei biolog Metodi Popow (1881–1954), rektor Uniwersytetu Sofijskiego (1920–1921) oraz ambasador Bułgarii w Niemczech (1923–1931), w książce *Наследственост, раса и народ. Расова принадлежност на българите* (1938) podejmował myśl, iż bułgarska (europejska i słowiańska) przynależność „rasowa" powinna być dla rodaków źródłem godności, która predysponuje do warunkowanego biologicznie postępu „duchowego", którego się spodziewał w latach 30. XX wieku.

Inspirujący się niemieckim idealizmem Najden Szejtanow (1890–1970), który wiele uwagi poświęcał kwestiom skorelowanej z psychologią etnogenezy, w głośnym artykule *Духът на отрицание у българина* („Философски преглед”, 1933, бр. 2) sformułował tezę, iż to w wyniku przemieszania wielu etnosów ukształtował się odrębny bułgarski genotyp i duchowość narodu „czterdziestu ojców”. W książce *Великобългарски светоглед* (1939), która miała być częścią niedokończonej trylogii *Великобългарски титанизъм*, oparł się na geozoficznym ujęciu przestrzeni narodowej (jako świętej przestrzeni, mostu i przedmurza cywilizacji europejskiej) i historiozoficznym, teleologicznym ujęciu narodu, kreowanego na subtelnego wyznawcę orfizmu, bogomiła, potomka Protobułgarów i zarazem tytana powołanego do obrony zachodniej cywilizacji przed napływającymi z południowego wschodu barbarzyńcami. Narracja ta miała charakter normotwórczy i znajdowała przełożenie na praktyki edukacyjne. Napisana wspólnie z Najdenem Pamukczijewem książka *Великобългарска младеж – проблем, организиране, насоки* (1941) stanowiła w pełni upolitycznioną wykładnię tego projektu, dostosowaną do potrzeb edukacji szkolnej; autorzy zwrócili się ku estetyce cielesności wzorowanej na niemieckim Jugendbewegung. Aplikując w sferze pedagogiki główne idee swojego dzieła *Великобългарски светоглед* (1940), Szejtanow postulował, by „nowy Wielkobułgar” (rzecz jasna – maskulinizowany) dysponował zdrowym ciałem, płomienną duszą i żelazną wolą. Jego kult ojczyzny powinien wyrażać się w znajomości historii, szacunku dla państwa i kultury narodowej, w umiłowaniu wojny i świadomości własnej rasy. Kolejny podręcznik, napisany we współautorstwie z Bożidarem Bożikowem (*Българска и обща история за трети прогимназиялен клас*, 1943), zawierał katalog cnót narodowych (odwaga, waleczność, pokojowe nastawienie, wielkoduszność, pracowitość), który dopełniała lista przywar (m.in. niewystarczająca troska o dobro wspólne, skłonność do naśladownictwa, → naśladowanie).

Ów kult witalnych sił człowieka Bałkanów, dla którego Bułgar stawał się swoistą metonimią, stanowił centrum aksjologiczne filozoficznej antropologii w ujęciu absolwenta trzech niemieckich uniwersytetów Janko Janewa. Ten badacz, tłumacz i popularyzator w Bułgarii m.in. filozofii Nietzschego (*Антихрист*, 1926) w latach 30. XX wieku, w tzw. niemieckim okresie twórczości filozoficznej i historiozoficznej, dokonał próby wylansowania opartej na domniemanych związkach krwi i ducha bałkańsko-niemieckiej mitologii aryjskich narodów tytanów (*Der Mythos auf dem Balkan*, 1936; *Südosteuropa und der deutsche Geist*, 1938). Włączał do grupy ludów „indogermańskich” Bułgarów, Serbów, Czarnogórców i Albańczyków – bohaterskich hajduków i rolników obdarzonych nadludzką siłą fizyczną i pogańską potęgą ducha. Ze względu na język tych publikacji nie odegrały one jednak w kulturze bułgarskiej spodziewanej roli.

W latach 30. narastała fala piśmiennictwa dowartościowującego Bułgara jako żołnierza; odzwierciedlały tę tendencję prace Petyra Dyrwingowa (*Духът на историята на българския народ*, 1932), doszukującego się geograficznych

uwarunkowań charakteru narodów, legitymizujących aspiracje terytorialne państwa. Korektę do męczeńskiego obrazu narodu bułgarskiego wprowadzał nurt euroazjatyzmu (→ bułgarski euroazjatyzm) i typowej dla tego czasu biopolityki (→ *народно здраве*). Z kolei aspekt anarchizmu w mentalności Bułgarów (→ anarchizm) eksponował w swych tekstach pisarz o Janusowym obliczu Anton Straszimirow (*Книга за българите*, 1918; *Нашият народ*, 1923).

Po przewrocie komunistycznym autorzy ci znaleźli się na liście pisarzy zakazanych, dostęp do ich dzieł był utrudniany. Jednak już pod koniec lat 60., wraz z zainspirowanym przez Bułgarską Partię Komunistyczną zwrotem ku korzeniom narodowym ich idee zaczęto przywoływać w sposób zawoalowany w historycznych i literackich narracjach o bogomilstwie, Protobułgarach, trackim orfizmie. W latach 70. XX wieku ku badaniom nad związkami psychologii narodowej i literatury zwrócił się reżimowy koryfeusz bułgarskiego literaturoznawstwa marksistowskiego Pantalej Zarew (1911–1997) (*Народопсихология и литература*, 1976). W latach 80. XX wieku Nikołaj Genczew (1931–2000) opublikował studia nad charakterologią i psychologią warstw społecznych w okresie tzw. odrodzenia narodowego *Социално-психологически типове в българската история – очерци* (1987).

W latach 90. XX wieku powróciły idee okresu międzywojennego jako jawny punkt odniesienia w refleksji o psychologii narodu Marka Semowa (*Народопсихология: Размисли върху написаното и ненаписаното за българската народопсихология и национален характер* (т. 1 1995), *Народопсихология: Българинът и властта* (т. 2 1995), *Народопсихология: Комплексите и парадоксите в българския характер* (т. 3 1997) i całej rzeszy epigonów.

Todorowa M., *Курсът и дискурсите на българския национализъм*, http://www.librev.com/discussion-bulgaria-publisher/1940-2013-02-04-11-13-35.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

BUŁGARSKI EUROAZJATYZM

Termin ten ma charakter opisowy i nazywa postawę ideową zorientowaną na eksponowanie wschodnich i neopogańskich źródeł kultury bułgarskiej, przy jednoczesnym dystansowaniu się wobec kultury europejskiego Zachodu. Początki rozwoju idei eurazjatyckiej w Bułgarii przypadają na lata 20. XX wieku i związane są z działalnością tzw. rosyjskiej białej emigracji, której reprezentanci znaleźli krótkotrwałe schronienie w Sofii. Inicjatorem ruchu był wybitny filozof, historyk i lingwista Nikołaj Trubiecki (1890–1938). W 1920 roku ukazało się jego dzieło *Европа и человечество*, w którym opowiedział się m.in. przeciwko tendencjom unifikacyjnym w Europie, uznając kulturową

różnorodność za wartość. Choć w tej książce nie przywoływał terminu „eurazjatyzm", uważana jest ona za pierwszą wykładnię doktryny, która (jako antyokcydentalna) przyciągała ludzi o bardzo zróżnicowanych poglądach. Wśród sofijskich eurazjatów znalazł się zarówno narodowy bolszewik Piotr Sawicki (autor samego terminu „eurazjaci"), jak i prawosławny teolog, historyk kultury, filozof, a zarazem wróg ideologii bolszewickiej Piotr Suwczyński. W 1921 roku wydawnictwo Suwczyńskiego opublikowało zbiór studiów euroazjatyckich *Исход к Востоку*, wywołując zainteresowanie inteligencji bułgarskiej. Dało temu wyraz awangardowe czasopismo Geo Milewa „Везни", w którym pełne emfazy omówienie euroazjatyckiej koncepcji odnowy świata nie obyło się bez porównań do eschatonu (*Утверждение евразийцев!*, „Везни" 1921, III, бр. 2). W swojej interpretacji Milew (ukrywający się pod inicjałem T.) zlekceważył niejednoznaczny stosunek eurazjatów do bolszewickiej Rosji i zgodnie z własnymi sympatiami politycznymi czynił z niej „gwiazdę wyłaniającą się z Chaosu", która niesie światu „nową ewangelię". Inni recenzenci dzieł Trubieckiego (np. Todorow [Borow] w czasopiśmie „Развигор" 1921, I, бр. 2) unikali paraleli między kulturową predestynacją Rosji i Bułgarii, analizę omawianych tekstów wekslując na problemy poboczne, na przykład niedostatek studiów klasycznych w Bułgarii. W odmiennym nieco kierunku szedł tok rozumowania Stefana Mładenowa, który w czasopiśmie „Съвременник" (1921–1922, I, бр. 4–5) opublikował artykuł *Национализъм, култура и човещина (С оглед на работите в Русия и по повод на сборника „Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Итверждение Евразийцев")* w większości poświęcony refleksji nad łże-nacjonalizmem i nawołujący do rezygnacji z kulturowego naśladownictwa na rzecz postulowanego przez euroazjatów rozwoju na bazie samopoznania narodu, rozumianego jako obowiązek etyczny.

Choć sofijska grupa eurazjatów rozpierzchła się po Europie, a ich popularność pod koniec lat 30. ucichła, totalny projekt duchowej rewitalizacji świata, któremu patronować miała autonomiczna w sensie geozoficznym i historiozoficznym Rosja, w latach 20. i 30. XX wieku stawał się na gruncie bułgarskim niejednoznacznym punktem odniesienia dla lokalnych konceptów kultury rodzimej. Autorytetem cieszącym się prestiżem okazał się dla zwolenników i sympatyków Białego Bractwa (Бяло братство) twórca tej szkoły ezoterycznej – Petyr Dynow, który kultywował wizję Słowiańszczyzny i Bułgarów jako wybrańców pozaziemskiej loży mędrców, od których zależy ocalenie rasy ludzkiej (→ dynowizm). Jednak na mocy paradoksu kategorie myślenia euroazjatów w większym stopniu przyjmowali myśliciele spoza grona komentatorów tekstów rosyjskich ideologów, jak również wcale nie ci, którzy widzieli w Rosji patronkę nowej cywilizacji. Antycypował to zjawisko mało znany krytyk literacki Botio Sawow, którego koncepcje scytyjskich korzeni kultury bułgarskiej, upublicznione w 1924 roku (*Скитско и славянско в българската литература*, „Хиперион", нр 4–5), opracowane zostały już w 1912 roku. Jednakże szeroki kontekst kulturowy i polityczny tamtej doby, trauma przegranej pierwszej wojny światowej, uwikłanie Bułgarii w polityczne związki

z Trzecią Rzeszą (→ „bułgarski faszyzm") i idący w ślad za tym dystans do słowiańskiego substratu narodu (stąd zawikłana recepcja Oswalda Spenglera) sprawiały, iż w tym okresie rosyjski wariant euroazjatyckiego antyokcydentalizmu zdominowały jego wersje bułgarskie, którym patronował przede wszystkim filozof wykształcony w Niemczech Najden Szejtanow. Jego koncepcja heterogeniczności kultury bułgarskiej czyniła z niej byt samorodny (→ *автентичен български фолклор*), autonomiczny, obarczony misją syntetyzowania idei i odgrywania roli mostu między odległymi geokulturowo światami (*Великобългарски светоглед*). Przyszłość kultury bułgarskiej wiązał z anamnezą źródeł Janko Janew (→ konserwatyzm – Bułgaria). Dialogicznym kontekstem bułgarskich poszukiwań tożsamościowych pozostawała w tym okresie kultura serbska, na przykład w 1931 roku czasopismo „Литературен глас" opublikowało komentowany w Bułgarii przekład manifestu serbskiego poety Rade Drainaca *Манифест на балканската култура* (nr 135), który był wykładnią antyeuropejskich obsesji i obaw przed niszczących wpływem „nieludzkiego Zachodu". Tanatyczny lęk przed Europą przekładał się na fascynację Wschodem sprzężoną z otwarciem na religijność niekościelną. Żywioł neopogański ogarnął w owym czasie zarówno obszar kultury popularnej, jak i bułgarskie salony (→ konserwatyzm – Bułgaria). W środowisku inteligenckim ważnym punktem odniesienia tej ideologii pozostawała twórczość modernistycznego pisarza i historyka sztuki Nikołaja Rajnowa zafascynowanego teozofią, rosyjskim srebrnym wiekiem, archaiczną mistyką, a także postacią malarza i teozofa Nikołaja Roericha. W pewien sposób salon Rajnowów, niedotknięty przez powojenne antyinteligenckie represje, stał się dla Żywej Etyki Roerichów i rosyjskiej idei euroazjatyckiej pasem transmisyjnym, który ją przeniósł przez pierwsze dziesięciolecia komunizmu w Bułgarii, kiedy idea ta formalnie została odrzucona jako element światopoglądu faszystowskiego. Jednak już w latach 70., w okresie aktywności politycznej Ludmiły Żiwkowej (1973–1981), córki I sekretarza Bułgarskiej Partii Komunistycznej, idea euroazjatycka została zrewitalizowana i w formie marksistowsko-okultystycznego amalgamatu stała się elementem oficjalnej polityki kulturalnej państwa, legitymizowanej przez nepotyczny układ. Co więcej, bułgarski impuls wyprzedzał oficjalne odrodzenie ruchu eurazjatyckiego w Rosji, które w sposób jawny nastąpiło dopiero po rozpadzie ZSRR i od 1991 roku poczynając, szczególnie w środowiskach rosyjskich nacjonalistów, eurazjatyzm traktowany jest jako poważna alternatywa światopoglądowa dla świata zachodniego; tego rodzaju doktrynę współcześnie głosi m.in. Aleksandr Dugin, geopolityk, filozof, zwolennik rewolucji konserwatywnej w Rosji i doradca prezydenta Władimira Putina.

Żiwkowa ukierunkowała swą aktywność na propagowanie kultury bułgarskiej za granicą jako skarbnicy starożytności (m.in. wystawa skarbów trackich, która w połowie lat 70. odwiedziła wiele krajów europejskich), a zarazem na tworzenie nowych instytucji kultury, które miały stworzyć punkt oparcia dla nowego holistycznego światopoglądu (Muzeum Historyczne, Muzeum

Sztuki Zagranicznej w Sofii, Narodowy Pałac Kultury, elitarne szkoły językowe i artystyczne, instytucje naukowe, np. prestiżowe do dziś Centrum Cyrylometodejskie czy Instytut Trakologii itd.). Po ponad trzech dziesięcioleciach socrealistycznego skostnienia i zastoju Żiwkowa doprowadziła do pewnego otwarcia Bułgarii również na starannie wyselekcjonowane wartości kultury Zachodu, a celem jej adresowanej do Bułgarów misji stała się kulturowa reedukacja społeczeństwa. Oprócz wspominanych już wcześniej programów kształceniowych i naukowych z inicjatywy Żiwkowej powstał obliczony na całe dziesięciolecia projekt rewitalizacji starodawnych pokładów kultury bułgarskiej. Oznaczało to m.in. poparcie finansowe dla badań nad kulturą tracką, protobułgarską, tradycją cyrylometodejską (w jej zeświecczonym wariancie), a także ogromne nakłady na prace archeologiczne, konserwatorskie i ochronę dóbr kultury. Przemówienia Żiwkowej z tego okresu (np. wygłoszone w Ułan Bator w 1976 roku na VIII naradzie ministrów kultury krajów socjalistycznych *Specyfika i tendencje rozwojowe bułgarskiej kultury i sztuki na obecnym etapie rozwoju socjalizmu*; referat na III Kongresie Kultury Bułgarskiej w 1977 roku *Kształtowanie kultury rozwiniętego społeczeństwa socjalistycznego – naszym zadaniem historycznym* czy przemówienie w 1979 roku na IV Kongresie Związku Pisarzy Bułgarskich *Kultura duchowa będzie coraz bardziej zbliżała ludzi, kraje, narody*), w większości wydane w zbiorach: *По законите на красотата* (1981), *С априлското вдъхновение в борбата за мир и социализъм* (1982), pozostają świadectwem meandrów myślowych Żiwkowej usiłującej pogodzić asocjatywną logikę teozofii z dwuwartościową logiką materializmu dialektycznego; przy czym za fasadą typowych dla nowomowy frazesów ukrywał się projekt odnowy duchowej Bułgara, zdradzający intencję Żiwkowej, by własną fascynację naukami ezoterycznymi przekształcić w chroniony przez państwo, oficjalny program kulturalny. Ogłoszony przez Todora Żiwkowa powrót do korzeni jego córka interpretowała zarówno jako zwrot ku najgłębszym pogańskim pokładom kultury bułgarskiej, jak i współczesnym zjawiskom religijnym z rodzimego podwórka: Białemu Bractwu Petyra Dynowa (→ dynowizm) czy prorokini Wandze. Zainteresowanie Żiwkowej zjawiskami paranormalnymi przekraczało jednak granice banalnego w środowiskach władzy (i często niezależnego od systemu politycznego) upodobania do wróżbiarstwa. W odkrywaniu i popularyzacji arkanów duchowości ezoterycznej, w tym Żywej Etyki Roerichów, widziała osobiste i społeczne posłannictwo. Popularyzacji istotnych wartości teozofii Roericha służyć miały organizowane w całym kraju konferencje, seminaria, akademie, wystawy poświęcone wielkim postaciom, które wpłynęły na kierunek rozwoju ludzkiej cywilizacji. Na początku tej listy znalazła się postać szczególna – sam Nikołaj Roerich – rosyjski teozof, malarz, poeta, badacz egzotycznych cywilizacji i religii Wschodu. Rok 1978 Ludmiła Żiwkowa ogłosiła jego rokiem, kolejne lata miały upłynąć pod znakiem Leonarda da Vinci, Lenina, Tagorego, św. Konstantyna Filozofa, Łomonosowa, Goethego, Patriarchy Eutymiusza, Jana Ámosa Komenskiego. Kiedy z okazji wielkiej – zorganizowanej w 1978 roku z inicjatywy Ministerstwa Kultury – wystawy

malarstwa Nikołaja Roericha ukazała się jego biografia pióra Bogomiła Rajnowa, Żiwkowa napisała przedmowę do tego tekstu. Uderza w niej otwarta afirmacja Roericha i jego Żywej Etyki oraz deklarowana wiara w teurgiczną moc Piękna i Sztuki. Jej projekt spotykał się z gorącym przyjęciem ze strony części inteligencji bułgarskiej i wrogością dużej części partyjnego establishmentu. Realizację planów przerwała przedwczesna i niewyjaśniona śmierć minister kultury, ale po przełomie 1989 roku do sukcesji po Ludmile Żiwkowej aspirowało wiele środowisk, poczynając od Fundacji „Рупите” Swetlina Rusewa, po Stowarzyszenie Tangra dedykowane protobułgarskim korzeniom narodowej kultury i odgrywające ogromną rolę na rynku historycznej książki paranaukowej (www.tangra-bg.org). W tym nurcie imagologii mieści się także renowacja bogomilstwa (→ bogomilstwo) jako światopoglądu, czyniącego Bułgarów pionierami synkretyzmu kulturowego, religijnego, duchowego. Przywiązanie do idei eurazjatyckiej dla jednych wynika z aspiracji biznesowych, dla innych z potrzeby godnościotwórczej alternatywy dla kompleksów zrodzonych na bazie idei postępu (→ postęp – Bułgaria), a wynikających z przekonania o zapóźnieniu cywilizacyjnym i potrzebie → doganiania.

Wyrafinowana intelektualnie kpina z tych tendencji, której początek dał w 1991 roku Nikoła Georgijew w głośnych esejach *Нова книга за българския народ*, a która miała kontynuację w formie polemicznej rozprawy Rumena Daskałowa z 2011 roku *Чудният свят на древните българи*, stanowi formę ekspresji, z jaką utożsamiają się proeuropejsko zorientowane elity bułgarskie. Pomiędzy tymi postawami znajduje się sfera wynikająca z niejednoznacznych interpretacji bułgarskiej recepcji euroazjatyzmu i jego lokalnych wariantów (np. Jordana Ljuckanowa książka *Ранното евразийство и българските му съседи. (По)мицлимостта на друг(ия)*, 2012).

Люцканов Й., *Ранното евразийство и българските му съседи. (По)мицлимостта на друг(ия)*, София 2012; Sujecka J., *Między słowiańskością a scytyjskością. Rosja Euroazjatów. Bułgaria scytyjska. Bułgaria słowiańska*, w: J. Sujecka, *Ikona domu*, Warszawa 2001, s. 136–179; Szwat-Gyłybowa G., *Projekt desekularyzacji kultury bułgarskiej w czasach Żiwkowowskich?*, w: *Slavica leguntur. Aktualne problemy badawcze slawistyki*, red. J. Królak, J. Molas, Warszawa 2006, s. 333–341.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

„BUŁGARSKI FASZYZM”

Do grupy nowoczesnych (pseudo)historycznych legend narodotwórczych (→ naród), które na gruncie bułgarskim przywołują starą symbolikę wiązki gałązek, jako symbolu siły płynącej z jedności wspólnoty, należy opowieść

o pożegnalnych słowach protobułgarskiego chana Kubrata (ok. 605 – ok. 665), który na łożu śmierci w ten właśnie sposób zobrazował swoje przesłanie do synów. Motyw ten (łac. *fascis*), popularny w wielu kulturach (także we włoskiej tradycji municypalnej), w XX wieku zawłaszczony został przez włoski ruch faszystowski. Na gruncie bułgarskim zadomowił się za pośrednictwem szkolnego podręcznika do historii autorstwa Stefana Bobczewa *Кратък учебник върху българската история, от най-старо време и до днес* (1882). Trudno dziś ustalić, skąd popłynęła bezpośrednia inspiracja, ale ta krótka opowiastka pouczająca stała się narzędziem kształtowania propaństwowych postaw młodzieży i od lat 80. XIX wieku do chwili obecnej powraca nie tylko w zmieniającej swój kontekst bieżącej propagandzie politycznej, ale także w podręcznikach szkolnych, we wszelkiego rodzaju kompendiach historycznych, w literaturze (m.in. w okresie międzywojennym u Angeła Karalijczewa w opowiadaniu *Заветът на хан Кубрат* z tomu *Най-тежкото имане*, b.r. i współcześnie w powieści-rzece Stefana Canewa *Български хроники*, т. 1, 2007). Wiązka gałązek chana Kruma nie stała się jednak jedynym symbolem bułgarskiej odmiany „faszyzmu", choć międzywojenny flirt z tą ideologią miał za swe tło poparcie państwa dla afirmacji protobułgarskich (a więc niesłowiańskich) korzeni narodu. Propagowaniu mocy bułgarskiego woja i jego kulturotwórczych tradycji towarzyszył w tym czasie rozwój sztuki o tematyce protobułgarskiej (zob. *Leksykon tradycji bułgarskiej*, 2011), rozwój badań archeologicznych nad zabytkami protobułgarskimi (przy udziale węgierskich badaczy, np. Gézy Fehéra) i nad przedchrześcijańskim nurtem bułgarskiej duchowości (→ bułgarski euroazjatyzm).

Punktem odniesienia dla przybierającego w okresie międzywojennym na sile nacjonalizmu bułgarskiego pozostawała trauma przegranych wojen (bałkańskiej i pierwszej wojny światowej), utrata wcześniej zdobytych ziem oraz niestabilna sytuacja gospodarcza kraju, a w ślad za tym poziom życia ludności. Najbardziej radykalnych odpowiedzi na piętrzące się problemy udzielały w owym czasie dwa populistyczne ugrupowania – wspierani przez ZSRR, ale wewnętrznie skłóceni komuniści oraz tzw. faszyzująca prawica. Współcześni badacze tego okresu twierdzą, że choć na gruncie życia politycznego i szerzej – społecznego było inaczej, to w sferze kultury literackiej i filozoficznej nie doszło w Bułgarii do ukonstytuowania się zwartego „projektu prawicowego" (Iwan Elenkow w książce *Родно и дясно. Принос към историята на несбъднатия „десен проект" в България от времето между двете световни войни*, 1998). Choć ukazywały się utwory literackie o wymowie nacjonalistycznej (emblematycznym znakiem takiej formacji stały się na przykład powieści historyczne Fani Mutafowej-Popowej, 1902–1977), publikowano też teksty krytyczne wobec ideologii faszystowskiej (np. groteskowe opowiadania Swestosława Minkowa (1902–1966) z tomu *Дамата с рентгеновите очи,* 1934) czy antywojenne, jak na przykład powieść socjalisty Ludmiła Stojanowa (1886–1973) *Холера* (1935). Ukazywały się pisma o walorach ideowo-moralnych, kojarzonych z liberalizmem (→ liberalizm),

jak redagowany przez Władimira Wasilewa „Златорог” (1920–1943), czy Dymitra Michałczewa (→*ремкеанство*) „Философски преглед” (1929–1943). Dokumentów szowinistycznej emfazy w sferze publicznej jednak nie brakowało, poczynając od tzw. poezji kapralskiej czasów I wojny światowej (a podkreślić należy, że bułgarski nacjonalizm trafiał na podatny grunt nade wszystko w armii), przez pełne patosu wiersze koryfeusza literatury bułgarskiej Iwana Wazowa (1850–1921), prozę pisarzy zafascynowanych psychologią narodu (→ bułgarska psychologia narodowa), jak na przykład Todor Panow (1885–1945), Georgi Konstantinow (1902–1970), Konstantin Petkanow (1891–1952), Anton Straszimirow (1872–1937), odzwierciedlającą heroiczno-martyrologiczny aspekt wojennych doświadczeń Bułgarów, po filozofię kultury uprawianą przez reprezentantów kręgów narodowych, wykształconych głównie w Niemczech, jak m.in. Spiridon Kazandżijew (1882–1951), Najden Szejtanow (1890–1970), Janko Janew (1900–1945), Jordan Badew (1888–1944). Nie sposób tu nie wspomnieć o rozprawach biologa Metodego Popowa (1881–1954), gloryfikującego „rasę bułgarską” i szukającego jej „substancji”. W dyskusjach o specyfice narodu i jego zwróconych ku przyszłości projektach powracał antyurbanizm, apologia rodzimej wsi jako matecznika „czystej bułgarskiej narodowej substancji”, niechęć do inteligencji (→ inteligencja bułgarska), której źródłem była ona sama.

Kult ludu/narodu propagowany był w pismach, wydawanych w latach 30. i 40. przez organizacje nacjonalistyczne, poczynając od tych o programie „oświatowym” (jak na przykład towarzystwo Българска орда, 1937–1944, odrodzone w 1995 roku) po paramilitarne, wzorowane na faszystowskich formacjach Włoch, Niemiec, Rumunii, jak na przykład Всебългарският съюз „Отец Паисий” (1927–1944), Български народен съюз „Кубрат” (w konspiracji 1913–1923 i jawnie 1923–1941), Ратничество за напредък на българщината /Ратник (1936–1944), Съюз на българските национални легиони (1932–1944), Съюзът на българите фашисти (1926–1932), Бранник (1940–1944) etc. W większości ideologicznych założeń programowych tych formacji powracały aspekty ekonomiczne, temat biedy i zapowiedź walki o poprawę warunków życia Bułgarów. To na tym podłożu (czy też raczej pod tym pretekstem) po II wojnie światowej mogła się rozwinąć teoretycznie niemożliwa (i przemilczana) współpraca formacji faszystowskich z komunistami, czego jaskrawym przykładem pozostają chociażby tzw. legioniści, którzy po przewrocie 9 września 1944 rok pozostali w kontrolowanym już przez komunistów Froncie Ojczyźnianym. Interesującym świadectwem zaakceptowanej przez konstytuujący się reżim fuzji światopoglądowej (będącej odwrotnością drogi Georges’a Sorela) pozostaje m.in. emblematyczna postać Kimona Georgiewa (1882–1969). Ten uczestnik I wojny światowej należał do Ligi Wojskowej, która wraz z ugrupowaniem Звено dokonała głośnego i brzemiennego w skutki przewrotu 19 maja 1934, przez historiografię uznawanego za moment wprowadzenia wojskowej dyktatury monarchicznej w Bułgarii. Georgiew w latach 1934–1935 był premierem utworzonego wówczas,

skrajnie antydemokratycznego rządu (w polityce zagranicznej zwróconego jednak bardziej ku Francji niż Niemcom), po czym w latach 1944–1946 stanął na czele rządu kontrolowanego przez ZSRR i pozostał aktywnym politykiem Ludowej Republiki Bułgarii aż do swojej śmierci w 1969 roku, zajmując wysokie stanowiska naprzemiennie w strukturach władzy wykonawczej i ustawodawczej. Transgresje światopoglądowe (także ludzi służb bezpieczeństwa) pozostają na gruncie bułgarskim w strefie poznawczego półmroku, czekając na swoich badaczy; nade wszystko jednak temat przykuwa uwagę pisarzy (np. Stafena Canewa powieść *Мравки и богове. Хроника на XX век*, 2000).

W okresie od 1934 do 1944 roku główni aktorzy polityczni oscylowali między dążeniami do niczym nieskrępowanego, gwałcącego reguły demokracji autorytaryzmu, flirtem z nacjonalistycznymi formacjami populistycznymi a tendencjami do przywrócenia choćby pozorów parlamentaryzmu (Richard Crampton *A Short History of Modern Bulgaria*, 1987).

Próby historiograficzne ani w przypadku zwolenników tezy o pełnej faszyzacji kraju w okresie międzywojennym, ani w przypadku jej przeciwników, nie zaowocowały spójną wykładnią procesów historycznych tamtej doby. Wynikać to może z wielu sprzeczności po pierwsze w polityce wewnętrznej międzywojnia (np. fale krwawego terroru „antykomunistycznego”, ale brak masowej partii faszystowskiej, rządy dyktatorskie przy fasadowym parlamentaryzmie lub braku parlamentu, ale względny liberalizm w sferze kultury, przemoc antymuzułmańska, ale powściągliwość w kwestii żydowskiej, hybrydowe idee rasizmu i preferowanie tzw. pozytywnej eugeniki → *народно здраве*), po drugie – w polityce zagranicznej (pakt z Hitlerem i przystąpienie do grupy państw Osi, ale lawirowanie w relacjach z aliantami i Związkiem Radzieckim, strategia uników w kwestii zbrojnego przystąpienia Bułgarii do działań militarnych, częściowe wypowiedzenie posłuszeństwa w kwestii żydowskiej itd.). Choć o mienie „opuszczone” przez internowanych bułgarskich Żydów ubiegały się zastępy chciwych zysku nowych właścicieli (rozmiary tego procederu pokazał Rumen Awramow w książce *„Спасение” и падение: Микроикономика на държавния антисемитизъм в България 1940–1944 г.*, 2012), społeczeństwo okazało się też zdolne do działań w obronie żydowskich współobywateli i pod tym względem skuteczne (*Оцеляването. Сборник от документи 1940–1944*, pod red. D. Koen, 1995). Mimo to transporty do Treblinki wyruszyły w 1943 roku z tzw. ziem okupowanych przez Bułgarię i będących obiektem jej roszczeń terytorialnych: z Macedonii, Tracji i okręgu Pirotu (zbiór dokumentów pod redakcją Nadii Danowej i Rumena Awramowa *Депортирането на евреите от Вардарска Македония, Беломорска Тракия и Пирот. Март 1943*, tom 1, 2, 2013). Paradoksy tamtej doby można mnożyć. Do działań na rzecz ocalenia bułgarskich Żydów włączyła się ta sama Bułgarska Cerkiew Prawosławna (Българската православна църква), której wychodzący nieprzerwanie od 1900 roku organ prasowy „Църковен вестник” w latach 30. i 40. XX wieku zamieszczał artykuły o treściach profaszystowskich, gloryfikujące naród niemiecki i jego wodza jako wybrańca Boga, powołanego

do obrony świata przed bolszewizmem (П., *Оправдани надежди*, „Църковен вестник” 1940, бр. 30). Niedługo wcześniej, bo w 1941 roku, Cerkiew wspierała działalność „patriotycznego” stowarzyszenia Българомохамеданската културно-просветна и благотворителна дружба „Родина” (1937–1947), którego celem była chrystianizacja i asymilacja Pomaków, powszechnie uznawanych wówczas za zislamizowanych przemocą Bułgarów.

Wydarzenia okresu międzywojennego (m.in. krwawy terror po powstaniu wrześniowym 1923 roku, delegalizacja w 1924 roku partii komunistycznej na mocy Ustawy o ochronie państwa (Законът за защита на държавата), przemoc w reakcji na przeprowadzony 16 kwietnia 1925 roku przez komunistów zamach terrorystyczny w cerkwi św. Niedzieli) sprzyjały postrzeganiu przez bułgarską lewicę kraju jako owładniętego ideologią faszystowską. Stąd też badania nad bułgarskim faszyzmem po zakończeniu drugiej wojny światowej rezonowały z tym doświadczeniem. Narzucony przez Armię Czerwoną reżim komunistyczny (tzw. rewolucja 9 września 1944 roku; → rewolucja – Bułgaria) potrzebował legitymizacji. Na wzór radziecki komuniści bułgarscy obwoływali faszystami wszystkich przeciwników politycznych, przy czym sam „faszyzm” interpretowali w kategoriach klasowych, jako odrośl kapitalizmu państwowo-monopolistycznego: „Najbardziej reakcyjny nurt polityczny w świecie kapitalistycznym, który wyraża interesy najbardziej agresywnych kręgów imperialistycznej burżuazji. Prowadzi wewnętrzną politykę jawnej, opartej na terrorze dyktatury monopolistycznego kapitału w celu likwidacji wszystkich demokratycznych organizacji, militaryzacji aparatu państwowego i całego życia społecznego, a w sferze polityki zagranicznej zmierza do agresywnych i wyniszczających wojen” (*Речник на чуждите думи в български език*, ред. A. Milewa, 1978).

Ta wielokrotnie powielana jeszcze przez samego Georgiego Dymitrowa (1882–1949) definicja faszyzmu przetrwała w refleksji marksistowskiej do lat 70. XX wieku. W strategiach rozliczania się z poprzednim reżimem mianem „faszyzm” określano wszelkie formy działania, partie polityczne, organizacje, osoby należące do dawnego establishmentu, ale także ludzi po prostu dystansujących się wobec totalitaryzmu komunistycznego, a opowiadających się za demokracją liberalną. Wobec nich wszystkich służba bezpieczeństwa stosowała zaadaptowaną z ZSRR kategorię „byłych ludzi” (bułg. *бивши хора*; zob. Wili Lilkow i Christo Christow w książce *Бивши хора по класификацията на Държавна сигурност*, 2017). W wyniku działania w Bułgarii tzw. Sądu Ludowego (Народен съд) (od grudnia 1944 do kwietnia 1945 roku) wydano blisko trzy tysiące wyroków śmierci, wielu ludzi zamordowano bez wyroku, zaś sposób rozliczania się z poprzednią epoką daleki był i od sprawiedliwości i od przeźroczystości. Spektakularnym kozłem ofiarnym powojennych procesów stał się przywódca partii chłopskiej Български земеделски народен съюз Nikoła Petkow, stracony w 1947 roku. Ofiarami represji padło też wielu obwołanych faszystami humanistów, w tym na przykład filozof Najden Szejtanow, archeolog Bogdan Fiłow (stracony w 1945 roku), filolog Borys Jocow (stracony

w 1945 roku), filolog i folklorysta Michaił Arnaudow. Jeśli przeżyli, ich nazwiska objęła infamia (Wili Lilkow i Christo Christow w *Погубената България. За съдбата на българския елит след 9 септември 1944 г.*, 2019). Jednocześnie w historiografii reżimowej umacniano i gloryfikowano bułgarską narrację antyfaszystowską, a w jej obrębie zwrócone przeciwko dyktaturze wojskowej powstanie 1923 roku uznano za pierwsze na świecie powstanie antyfaszystowskie. Walkę o → socjalizm („najbardziej sprawiedliwy ustrój społeczny") utożsamiano z walką przeciwko faszyzmowi (*История на антифашистката борба*, 1976). Meandry ówczesnej historiografii Rumen Daskałow przedstawił w książce *От Стамболов до Живков. Големите спорове в новата българска история* (2009). Do obsługi potrzeb propagandowych już pod koniec lat 40. powołano instytucje naukowe, które miały nadawać kierunek formom kształcenia. Do grona historyków broniących tezy o długim trwaniu faszyzmu w Bułgarii od 1923 do 1944 roku należeli m.in. Jarosław Jocow, Żak Natan, Jono Mitew, Dimityr Kosew. Koncepcja ta, prezentowana m.in. w akademickiej historii Bułgarii (1955), cieszyła się poparciem badaczy radzieckich.

W okresie postalinowskiej odwilży rozwój badań nad faszyzmem skorelowany był ze stopniowym zwrotem państwa ku wartościom narodowym. Granice dopuszczalnych interpretacji określały przemówienia I sekretarza Bułgarskiej Partii Komunistycznej (Българска комунистическа партия) Todora Żiwkowa, które podlegały zmiennym wpływom koniunktury w ZSRR. Rok 1967 został upamiętniony postulatem Żiwkowa (w przemówieniu *Kultura narodowa, kultura socjalistyczna*), by twórcy w jednakim stopniu kultywowali idee socjalizmu (→ socjalizm – Bułgaria) i tradycje kultury narodowej (→ tradycja). Był to moment ujawnienia partyjno-państwowego socnacjonalizmu, który w niejawny sposób nawiązywał do przedwojennej myśli bułgarskiej prawicy, z typowym dla niej kultem państwa, tradycji protobułgarskiej i neopogańskiej.

Choć w oficjalnej ideologii nie mogło to oznaczać rehabilitacji tamtej epoki, w połowie lat 60. XX wieku zapoczątkowany został cykl debat o bułgarskim faszyzmie. Pierwsza z nich odbyła się na przełomie 1965 i 1966 roku z inicjatywy Bułgarskiego Towarzystwa Historycznego, a jej pokłosiem była seria artykułów na łamach czasopisma „Исторически преглед" (6/1966–1/1969). Głosem polemicznym wobec kanonicznych tez reżimowej historiografii było wtedy wystąpienie Nikołaja Genczewa (1931–2000), który podważał twierdzenia o faszystowskim charakterze przedwojennych rządów Andreja Liapczewa (również w skierowanej na przemiał książce z 1968 roku *Външната политика на България* 1938–1941 /wyd. 2 dopiero w 1998/, gdzie dowodził skuteczności dyplomacji cara Borysa III, która zdaniem badacza uchroniła Bułgarię przed zniszczeniami wojennymi na większą skalę). Druga wielka dyskusja miała charakter pokazowy i zorganizowana została w 1969 roku z inspiracji Instytutu Historii Bułgarskiej Partii Komunistycznej (przy KC BKP); dotyczyła przewrotu 19 maja 1934 roku i służyła umocnieniu kanonicznej, komunistycznej wizji „bułgarskiego faszyzmu". Stopniowo dopuszczano jednak też inne głosy, na przykład w 1972 roku odbyła się polsko-bułgarska

konferencja historyków, podczas której Janusz Żarnowski, przywołując idee polskiego historyka Franciszka Ryszki i węgierskiego Miklósa Lackó, podał w wątpliwość tezę o faszystowskim charakterze reżimów autorytarnych w Europie Środkowo-Wschodniej („Исторически преглед" 1973, 29, кн. 2), stając tym samym po stronie takich badaczy jak m.in. Ernst Nolte, Peter Sugar, Wolfgang Wipperman, Holm Sudhaussen. Gospodarzem trzeciej – akademickiej dyskusji o faszyzmie w Europie i na Bałkanach, był Instytut Bałkanistyki Bułgarskiej Akademii Nauk (Българска академия на науките). Konferencja miała miejsce w 1983 roku, referatów nie opublikowano, ale w czasopiśmie „Исторически преглед" (1983, бр. 4) ukazało się ich krótkie omówienie (*Научна дискусия за фашизма на Балканите* Jordanki Geszewej). Być może jedną w przyczyn wyciszenia tej dyskusji stał się fakt, iż konferencja odbyła się w rok po ukazaniu się książki Żelju Żelewa *Фашизмът* (1982), w której znalazła się drobiazgowa i sugestywna analiza totalitaryzmu w faszystowskich Niemczech, Włoszech i Hiszpanii. W odbiorze społecznym i zgodnie z intencją autora jego dzieło stało się czytelną aluzją do przejawów patologii ustrojowej Ludowej Republiki Bułgarii jako państwa totalitarnego. Książkę wycofano z księgarń, ale ocalałe egzemplarze stały się dla bułgarskiej inteligencji swego rodzaju elementarzem wiedzy o państwie totalitarnym. Niemniej dyskusja na temat „bułgarskiego faszyzmu" na kolejne lata została zablokowana. Publikacje historyków zaczęły się ponownie pojawiać dopiero pod koniec lat 80., głównie w czasopiśmie „Исторически преглед" (nr 6 /1987, nr 8 /1989).

W 1990 roku, a więc już po przełomie antykomunistycznym, na łamach gazety „Демокрация" podjęto próbę wolnej od ograniczeń cenzury i autocenzury dyskusji na temat faszyzacji Bułgarii w okresie międzywojennym i podczas II wojny światowej. Odpowiedzi negującej istnienie faszyzmu w Bułgarii udzielił wówczas Miłczo Spasow („Демокрация", 13/1990), który swój pogląd podtrzymał i podbudował głębszą argumentacją w książce *Имало ли е фашизъм в България?* (1998). W 1996 roku redagowane przez Michaiła Nedełczewa pismo „Демократически преглед" zainicjowało kolejną debatę na temat „bułgarskiego faszyzmu". Na rozesłaną ankietę odpowiedziało kilku zaledwie badaczy – Nikołaj Poppetrow, Marko Semkow, Władimir Migew, Płamen Cwetkow („Демократически преглед", 4–5/1996). W swoich artykułach postulowali oni pogłębienie badań, ale kwestionowali słuszność stosowania pojęć „faszyzm" i „dyktatura monarcho-faszystowska" w odniesieniu do realiów bułgarskich. Miejsce syntez okresu międzywojnia miałyby zająć studia nad konkretnymi ruchami, organizacjami, postaciami (np. Nikołaja Poppetrowa *Фашизмът в България*, 2008). Ta tendencja, podszyta obawami przed instrumentalizacją historii (D. Kolewa, I. Elenkow, *Промените в българската историческа наука след 1989 г.: очертания и граници*, 2004–2006), dominowała przez ostatnie dziesięciolecia.

Wskutek niejasnych impulsów i zaniechań kwestia zaistnienia/niezaistnienia faszyzmu w Bułgarii (a tym samym wcielenia jego idei w życie) wciąż czeka na solidne zobiektywizowane badania, a odziedziczony po poprzedniej

epoce potencjał ideowy socnacjonalizmu stanowi podatny grunt dla rozwoju idei neo/quasi/faszystowskich, znajdujących poparcie w pracach wielu badaczy. Do tej grupy zaliczani bywają historycy odrzucający słuszność kojarzenia z faszyzmem bułgarskich ugrupowań „patriotycznych" międzywojnia; niektórzy z nich związani są z takimi stowarzyszeniami jak TANGRA (zob. Nikołaja Ałtynkowa książka *Нарекоха ги фашисти: Легионери, отцепаисиевци, ратници, бранници, родозащитници, кубратисти*, 2004). Nie sposób nie wymienić nazwiska Bożidara Dimitrowa (1945–2018) – człowieka instytucji, autora ponad 20 książek i niezliczonych studiów gloryfikujących męczeństwo, wielkość narodu bułgarskiego, jego tradycje imperialne. Wyróżniającą się grupę stanowią autorzy rewidujący lewicową wizję historii i dowartościowujący międzywojenny „patriotyzm" już oczyszczony z zarzutów o faszyzm. Tą drogą podąża m.in. Petyr Konstantinow w pracy *История на България с някои премълчавани досега исторически факти. 681–1996* (1997) czy wspomniany tu Nikołaj Ałtynkow. Osobny nurt tworzą publikacje prezentujące niekomunistyczny nurt antyfaszyzmu; wśród nich uwagę zwraca obecność literatury wspomnieniowej, dotyczącej na przykład roli, jaką w okresie międzywojennym odegrał teozof Petyr Dynow, który za pośrednictwem swego ucznia (a zarazem doradcy cara Borysa III) Lubomira Łułczewa miał wywrzeć wpływ na decyzje monarchy w kwestii ocalenia bułgarskich Żydów (S. Gruew, *Корона от тръни*, 1991) (→ dynowizm).

W przestrzeni publicznej idea „bułgarskiego faszyzmu" znajduje współcześnie spektakularne konkretyzacje. Rewitalizacji przedwojennych organizacji faszystowskich towarzyszą działania o charakterze widowiskowym. I tak od 2003 roku w Sofii odbywa się corocznie organizowany przez partie nacjonalistyczne tzw. Marsz Łukowa, upamiętniający postać generała Christo Łukowa (1888–1943), ministra obrony w Carstwie Bułgarii (1935–1938), w latach 1942–1943 stojącego na czele faszystowskiej organizacji Съюзът на българските национални легиони. W 1943 roku zginął on z rąk dwojga zamachowców, członków nielegalnej wówczas Bułgarskiej Partii Komunistycznej, co stało się osnową budowanej współcześnie mitologii męczeństwa. Przemarsz z pochodniami poprzedza nabożeństwo.

Величкова Г., *Пропаганда на фашизма в България 1922–1934*, София 2002; Даскалов Р., *От Стамболов до Живков. Големите спорове в новата българска история*, София 2009; Поппетров Н., *Фашизмът в България. Развитие и прояви*, София 2008; Поппетров Н. (съст.), *Социално наляво, национализмът – напред. Програмни и организационни документи на български авторитаристки националистически формации,* София 2009.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

BUŁGARSKI KOLEKTYWIZM

Fundamentem bułgarskiego myślenia o kolektywizmie jako zasadzie organizującej życie społeczne jest idea → narodu ujęta w perspektywie ambiwalentnego doświadczenia → nowoczesności. W zależności od punktu odniesienia jest on oceniany albo pozytywnie – jako wyraz narodowej jedności i wierności → tradycji, albo negatywnie – jako znak zacofania i patriarchalnej zaściankowości (→ postęp). Narracja kształtuje się w kontekście odrodzenia narodowego (→ bułgarskie odrodzenie narodowe), a wpływ na nią mają zarówno tradycja prawosławna (idea soborowości), jak i zachodnioeuropejska myśl polityczna i ekonomiczna (demokratyzm i → agraryzm), przefiltrowane wszakże przez praktyki cerkiewno-ludowe.

W warunkach odrodzenia narodowego akcent pada na wspólnotę postrzeganą w kategoriach więzi rodzinnych, rodu (→ ojczyzna). Konstruowanie narodowego kolektywu (→ narodu) opiera się na założeniu wspólnoty krwi (i języka) oraz dziejów. W tym sensie apel o samopoznanie Bułgarów sformułowany przez Paisija Chilendarskiego (1722–1773) w *Славянобългарска история* (1762) łączy perspektywę genealogii biblijnych i nowożytne zainteresowanie → historią. Dla kolejnych pokoleń działaczy odrodzeniowych wspólnota jest naturalnym punktem odniesienia. Zarówno przedstawiciele tzw. linii oświecicielskiej, jak i rewolucyjnej (→ oświecenie; → rewolucja) mają na celu przede wszystkim ukształtowanie postawy jednostki tak, aby mogła służyć dobru całości.

Rola kolektywu ujawnia się w perspektywie instytucjonalnej, co poświadcza dyskusja nad niezależną Cerkwią bułgarską, a zwłaszcza – jej statutem. Wśród odrodzeniowych elit dominuje przekonanie, że Kościół ma być „narodowy", odnosi się to nie tylko do pochodzenia duszpasterzy i wiernych, ale też sposobu zarządzania. W tym względzie zgodni są tak różni pisarze, jak Luben Karawełow (1834–1879) i Todor Ikonomow (1835–1892), którzy popierają ideę udziału świeckich nie tylko w kierowaniu wspólnotą na poziomie lokalnym, lecz i w wyborze władz duchownych (→ sekularyzacja). Argumentacja odsyła zarówno do tradycji prawosławnej soborowości, wyraźnie odróżnianej od jakoby błędnych modeli eklezjologicznych katolicyzmu i protestantyzmu (→ reformacja; → konfesje), jak i nowożytnej idei republikańskiej pozostającej w opozycji do rzekomego despotyzmu imperium osmańskiego. Swoiście pojęty demokratyzm Kościoła bułgarskiego staje się przesłanką zbudowania pozytywnego wizerunku własnego Bułgarów w dwóch niejako wykluczających się porządkach, czyli zarówno w odniesieniu do imperatywu dochowania wierności → tradycji, jak i realizacji ideału → postępu. Czytany raz jako kryptonim dla ludowości i patriarchalnego kolektywizmu, raz jako kryptonim dla równości i braterstwa, jest chwytem perswazyjnym odsyłającym do horyzontu pojęciowego modelu nowoczesnej kultury zachodniej, ale w istocie nawiązuje do swoistego ideału tradycji rodzimej.

Po 1878 roku w sytuacji modernizacji i instytucjonalizacji życia społecznego i gospodarczego ponownie na pierwszy plan wysuwa się kwestia wspólnoty (na)rodowej w relacji do jednostki. Pojawia się poczucie zagrożenia tradycji patriarchalnej ze względu na emancypację młodego pokolenia i rzekomy upadek moralny w efekcie zderzenia z kulturą miejską, co dokumentuje wiele tekstów literackich, na przykład powieść Elina Pelina (1877–1949) *Гераците* (1911). W perspektywie wciąż obowiązujących wzorów kultury wiejskiej swoistą syntezą myślenia o bułgarskim kolektywizmie okazuje się ideologia → agraryzmu. Bułgarskie chłopstwo jawi się tu jako wcielenie wszelkich pozytywnych wartości moralnych i narodowych i właśnie jako oddzielna grupa społeczna ma być podstawą istnienia i rozwoju wspólnoty państwowej. A etos pracy bułgarskiego chłopa znajduje realizację w idei kooperatywizmu (spółdzielczości).

Przeciwne spojrzenie na relację „jednostka – wspólnota" występuje u przedstawicieli modernizmu, tematyzujących skonwencjonalizowany konflikt „artysta – społeczeństwo". O dotychczasowej kolektywistycznej dominancie świadczy fakt, że postawa nowego pokolenia twórców skupionych wokół czasopisma „Мисъл" (1892–1907) i akcentujących przeżycia jednostki zyskuje jeszcze w pierwszych latach XX wieku miano indywidualizmu, różnie jednak przez krytyków waloryzowanego, w zależności od pozycji względem społecznego zaangażowania sztuki (→ czwórka „Myśli"). Z drugiej jednak strony to właśnie oni budują program modernizacji kultury narodowej, a więc w istocie realizują ideał sztuki w służbie wspólnoty. Ambiwalentny obraz narodowego kolektywu uwidacznia się na przykład w poglądach Penczo Sławejkowa (1866–1912), który z jednej strony lud/naród idealizuje, z drugiej strony zaś krytykuje za wstecznictwo i zaściankowość. Niemniej na początku XX wieku dyskurs indywidualistyczny dominuje, a dużą popularnością cieszy się figura Nadczłowieka, przede wszystkim w wydaniu estetycznym i ezoterycznym.

W okresie międzywojennym dochodzi do przewartościowania relacji „indywidualizm – kolektywizm". Myśl bułgarska koncentruje się na różnorodnych figurach kolektywnych, próbując przepracować traumę „katastrofy narodowej". Formułowane są apele o porzucenie partykularyzmu i powrót do wartości rodzimych, pojętych w kluczu kolektywistycznej tradycji patriarchalnej i/lub pogańskiej, zgodnie z ustaleniami → bułgarskiej psychologii narodowej (np. I. Hadżijski, *Появата на индивидуализма у нас*, 1941). Krytyce podlega nietzscheanizm i powszechny jakoby egoizm → inteligencji bułgarskiej. Konstantin Gyłybow (1892–1980) zarzuca indywidualistom amoralizm i „intelektualny deficyt" (*Живот, истина, творчество. Литературни опити*, 1926). W tym kontekście rewizji ulega dziedzictwo kręgu „Myśli", zwłaszcza „indywidualizm" Penczo Sławejkowa. Spiridon Kazandżijew (1882–1952) widzi w nim stałe dążenie do jego przezwyciężania, ale określa go jako „niepełny" ze względu na związek poety z ideą narodową (*Индивидуализмът на Пенчо Славейков*, 1921). Właśnie relacja „indywidualizm – nacjonalizm" staje się kryptonimem

dla międzywojennego dyskursu kolektywistycznego. W efekcie rewaloryzacji, jakiej ulega relacja „artysta – społeczeństwo" w latach 30. XX wieku, tezy odnośnie do Sławejkowa podlegają emblematycznej redakcji. O ile na początku wieku wpływowy krytyk literacki Władimir Wasilew (1883–1963) widzi w indywidualizmie wyraz radości życia (*Живот в смъртта*, 1906), o tyle po wojnie podkreśla jego powrotną więź ze wspólnotą (*От пет години насам*, 1928), ostatecznie zaś określa tym pojęciem podyktowany patriarchalnymi warunkami, ale miniony już etap w literaturze bułgarskiej (*От 1920 до днес. Николай Райнов. Кръгът на индивидуализма в литературата ни*, 1932). Przesunięcie to staje się przedmiotem ostrego ataku ze strony Iwana Meszekowa (1891–1970), krytyka lewicowego, który widzi w tym zaprzedanie indywidualizmu „buntowniczego, kulturalno-rewolucyjnego" na rzecz idealizmu „najbardziej konserwatywnego i reakcyjnego", czyli „wyestetyzowanego szowinizmu" (*Естетическата насока след войните*, 1933).

Marzenie o kolektywnym spełnieniu ujawnia się zwłaszcza w koncepcjach bułgarskich filozofów. Kazandżijew na przykład głosi ideał człowieka kolektywnego, a więc takiego, który w odróżnieniu od współczesnego mu człowieka masowego, dzięki zharmonizowaniu świadomości kolektywnej i indywidualnej, ma więź z ciałem społecznym (*Колективният човек*, 1932). Janko Jankow (1900–1945) i Najden Szejtanow (1890–1970) budują obraz kolektywnego Nadczłowieka. Model ten realizują także przedstawiciele myśli ezoterycznej. Na przykład u Petyra Dynowa (1864–1944) perspektywa kolektywistyczna ujawnia się w mesjanistycznej wizji narodu bułgarskiego. Po przewrocie 1934 roku ideał kolektywistyczny ulega wzmocnieniu, reprezentowany głównie przez dwa wykluczające się dyskursy: prawosławny i lewicowy, oba podkreślające rolę elit w wychowaniu ludu/narodu. W tym kontekście na początku lat 40. duch kolektywizmu jako istotę narodu bułgarskiego akcentuje też freudysta Lubomir Rusew (1902–?) (*Възпитателни идеали на българина*, 1941).

Po 1944 roku zgodnie z ideologią marksistowską kolektywistyczna wizja narodu bułgarskiego zostaje wzmocniona przez odczytanie tradycji ludowej i odrodzeniowej, w tym walki o Kościół narodowy, w kluczu „demokratyzmu". Rozumienie kolektywizmu ujawnia się też w stosunku do „szowinistycznego" nacjonalizmu i „burżuazyjnego" indywidualizmu. Pojęcia te funkcjonują również w odniesieniu do historii literatury bułgarskiej. W sytuacji zwycięstwa → rewolucji anarchistyczno-buntowniczy potencjał modernizmu wedle ujęcia Meszekowa musi ulec zniesieniu.

Po 1989 roku w warunkach transformacji ustrojowej (→ *преход*) patriarchalne i kolektywistyczne korzenie nowoczesnej kultury bułgarskiej podlegają krytyce ze strony kulturoznawców i socjologów, którzy wskazują na negatywne dla formowania się postaw obywatelskich skutki swoiście pojętej idei równości i nieufności wobec władzy. W tym sensie ideał bułgarskiego kolektywizmu ulega podważeniu.

Димитрова Н., *Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни)*, Велико Търново 2003; Стефанов В., *Индивидуализъм и колективизъм (Конфликтът на идеологиите)*, w: В. Стефанов, *Българска литература. XX век*, София 2003.

Ewelina Drzewiecka

BUŁGARSKIE DZIEDZICTWO CYRYLOMETODEJSKIE

Fundamentem bułgarskiego myślenia o dziedzictwie cyrylometodejskim jest idea → oświecenia. Wraz z przesunięciami semantycznymi, do jakich dochodzi w pojęciu oświecenia w XIX wieku (od Bożego oświecenia w wierze do ludzkiego oświecenia w nauce), postacie Cyryla i Metodego zyskują status figur o znaczeniu kluczowym dla nowoczesnej tożsamości narodowej Bułgarów (→ naród).

Wykreowany w okresie odrodzenia narodowego mit ma charakter misjonistyczny i czerpie perswazyjność dzięki dwuwymiarowości dzieła Świętych Braci wynikającej z istoty chrześcijaństwa jako → religii Pisma. Stworzenie alfabetu umożliwiło nie tylko „oświecenie w wierze" Słowian/Bułgarów, ale i ich „ucywilizowanie": danie piśmienności i włączenie w krąg narodów chrześcijańskich, czyli kulturalnych. Powstające w drugiej połowie XIX wieku teksty polemiczne o pochodzeniu i języku Braci Sołuńskich, a także teksty okolicznościowe (zwłaszcza z okazji święta 11 maja) ukazują ich jako pierwszych nauczycieli – zarówno w wierze, jak i piśmie. O ile Wasił Apriłow (1789–1847) twierdzi jeszcze, że Cyryl i Metody dali piśmienność, o tyle Petko R. Sławejkow (1827–1895) idzie o krok dalej i uznaje, że stworzyli podstawy (bułgarskiego) „oświecenia", gdyż umożliwili naukę w ojczystym języku i pokazali umiłowanie współplemieńców. Kulminacją ujęcia jest interpretacja Lubena Karawełowa (1834–1879), który w początkach „słowiańskiego oświecenia" szuka wzorów postępowania dla współczesnych mu Bułgarów. „Bułgarscy oświeciciele" z jednej strony umożliwili bowiem rozwój duchowy narodu, a tylko ten gwarantuje jego istnienie, z drugiej zaś wykazali się troską o braterstwo i → humanizm (*човеколюбие*), a więc działali na płaszczyźnie ogólnoludzkiej (*Кирил и Методий, български просветители*, 1875).

Określenie „słowiańscy/bułgarscy oświeciciele" w popularnym dyskursie traci stopniowo sens ściśle teologiczny, stając się utartą frazą językową. Teksty sprzed drugiej wojny światowej wskazują wciąż na konotacje metafizyczne (religijne), nie tylko świeckie (związane z nauką). Określenie „słowiańskie/bułgarskie oświecenie" ma wiele wymiarów, choć aspekt oświatowy dominuje. Wielokrotnie wydawany w okresie międzywojennym zbiór opowiadań

dla dzieci Christo Złatinczewa ukazuje Cyryla i Metodego jako nauczycieli czytania i pisania. Podręcznik do literatury Dimitra Mirczewa dzieło ich uznaje za początek „bułgarskiej oświaty", dopiero potem wspomina o wzmocnieniu chrześcijaństwa i zniwelowaniu różnic etnicznych w państwie. O zanikaniu znaczenia religijnego świadczy występujące tu określenie „dzieło oświecicielsko-religijne", a także polemiczna uwaga Nikoły Bobczewa (1863–1938), że nazywanie Braci Sołuńskich apostołami to błąd, gdyż ich celem była nie chrystianizacja, a szerzenie piśmiennictwa (*Кирил и Методий, славянски първоучители*, 1932).

W latach 30.–40. XX wieku akcent pada na dążenie Bułgarów do → oświaty i wzniosłości duchowej. Można mówić o dwóch głównych liniach interpretacyjnych. Pierwsza, w nawiązaniu do tradycji wczesnoodrodzeniowej – religijno-narodowej, widzi w Cyrylu i Metodym inicjatorów rozwoju duchowego i umysłowego. Święci Bracia nazwani są „duchowymi świecznikami" w „świątyni nauki", a alfabet ukazany jest jako środek przetrwania narodu (np. Z. Conew, *Св. св. Кирил и Методий. Епоха на славянското просвещение*, 1940). Druga linia, narodowo-oświeceniowa, akcentuje znaczenie dla tożsamości Bułgarów pisma i oświaty, nauki i dobra (np. M. Minczew, *Просветителите Кирил и Методий, славянобългарските спасители*, 1940). W obu przypadkach u podstaw leży metafora światła, a zbudowana analogia ma charakter funkcjonalny: dzieło Cyryla i Metodego wydźwignęło naród bułgarski, jest też pretekstem do kreacji pozytywnego obrazu własnego. W ten sposób dziedzictwo cyrylometodejskie przez ufundowanie na ideale oświecenia aktualizuje dwie kluczowe dla modernizującej się kultury idee: → oświaty i → postępu. Rozwój intelektualny i duchowy Bułgarów (przez rozpowszechnianie świeckiej oświaty) gwarantować ma postęp → narodu (w walce o wyzwolenie z imperium osmańskiego) i państwa (w walce o umocowanie na arenie międzynarodowej i ogólny dobrobyt społeczny).

Sensy te ulegają rozwinięciu wraz z zapanowaniem ideologii komunistycznej, stając się podstawą odnoszenia dziedzictwa cyrylometodejskiego do trzech powiązanych wzajemnie idei: → rewolucji, → reformacji i → humanizmu. W drugiej połowie lat 50. XX wieku, jeszcze na fali powojennego rekonesansu, dyskurs partyjny (a w ślad za nim naukowy) w misji Cyryla i Metodego widzi wielkie dzieło rewolucyjne znoszące niewolę niemieckich feudałów, czyli germańskich faszystów. Zgodnie z tradycją myśli marksistowskiej dochodzi do nałożenia się dwóch planów temporalnych i stworzenia wygodnej dla propagandy analogii. Wrogami są przedstawiciele klasy panującej (feudałowie i Kościół zachodni – niemieccy faszyści i burżuazja jako taka). W latach 60. i 70. XX wieku akcent przenosi się na wymiar oświatowy i kulturalny dzieła. W tej perspektywie twórcy słowiańskiego pisma zyskują miano prekursorów renesansu i reformacji. Władimir Topenczarow (ur. 1933) (m.in. w *Константин-Кирил Философ – АБВ на Ренесанса*, 1970) promuje obraz Cyryla i Metodego jako pierwszych, którzy walczyli przeciw kościelnym dogmatom (w domyśle – z tzw. herezją trójjęzyczną) i w ogóle dominacji Kościoła w kulturze, a tak – o prawo

do „samostanowienia narodu” i równość między ludami/narodami”; pierwszych, którzy umożliwili pełnoprawne użycie „żywego języka ludu”. Stają się (pierwszymi) „humanistami”, a więc nie „pasywnymi” mnichami, lecz aktywnymi działaczami społecznymi, bojownikami o wolność i duchowy rozwój człowieka. W efekcie aktualizowany jest – paradoksalnie – „antyklerykalizm” dzieła Braci Sołuńskich jako religijnego tylko w formie (z powodów warunków historycznych), w istocie zaś – politycznego i kulturowego, a przez to „postępowego” i „demokratycznego”. Misja Cyryla i Metodego zarówno pod względem światopoglądowym, jak i ekonomicznym wyraża wzorzec emancypacyjny.

W ten sposób bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie staje się wcieleniem ideału komunistycznego. Fuzja kategorii marksistowskich i narodowych skutkuje uznaniem misji za → tradycję kluczową dla bułgarskiego → socjalizmu. Dochodzi wręcz do utożsamienia obu wydarzeń. Bułgarscy komuniści prezentują się jako spadkobiercy dzieła Cyryla i Metodego, pojętego jako pierwszy przejaw w dziejach Bułgarii ruchu ku komunizmowi.

Do idei tradycji kluczowej odwołuje się również Kościół prawosławny w Bułgarii. Już w XIX wieku, a potem w okresie międzywojennym dziedzictwo cyrylometodejskie zostaje utożsamione z dziedzictwem religijnym i jako takie – uznane nie tylko za wyznacznik, ale i gwaranta tożsamości narodowej. To dzięki pamięci o słowiańskim piśmiennictwie i kulcie rodzimych świętych naród bułgarski przetrwał niewolę duchową (grecką) i polityczną (turecką). Również w tych kręgach dochodzi do utożsamienia zjawisk: skoro misja Świętych Braci jest fundamentem bułgarskiego prawosławia, to Bułgarski Kościół Prawosławny jest jej prawowitym spadkobiercą i depozytariuszem. Co istotne, zgodnie z utrwaloną w okresie odrodzenia narodowego interpretacją tożsamość prawosławna staje się wyznacznikiem (nowoczesnej) tożsamości bułgarskiej, w efekcie porządek religijny zostaje podporządkowany porządkowi narodowemu. Kościół jawi się obrońcą → narodu.

Po 1944 roku wskutek aktualizowania tych samych odrodzeniowych ideałów dochodzi do paradoksu. Okazuje się, że zarówno Kościół prawosławny, jak i partia komunistyczna używają tego samego języka opisu, budując apologię dzieła Cyryla i Metodego jako „narodowego”, „oświecicielskiego/oświatowego”, „demokratycznego”, „postępowego” i „humanistycznego”. Wynika to z faktu stosowania tych samych nośnych i utrwalonych już w bułgarskiej tradycji językowej pojęć, odsyłających do tych samych idei, funkcjonujących wszakże w tych dwóch przypadkach w rozłącznych kontekstach światopoglądowych. Pozorna – ale też niejako funkcjonalna dla obu stron – „symfonia” stała się możliwa dzięki temu, że u podstaw obu dyskursów, partyjnego i kościelnego, leży ta sama kategoria narodu bułgarskiego.

Pozorne analogie wynikające z odwoływania się do tej samej tradycji odrodzeniowej są zauważalne także w sposobie aktualizacji idei → uniwersalizmu. Dzieło Cyryla i Metodego jest bowiem przesłanką zarówno wybrańswa Bułgarów, ich kulturowego misjonizmu, jak i braterstwa narodów słowiańskich i/lub prawosławnych. Generalnie jest to wizja łącząca różne strony sporu

politycznego przed 1944 rokiem. Z jednej strony rzekoma bułgarska tożsamość Braci Sołuńskich lub też fakt ich pierwotnej działalności na ziemiach bułgarskich stanowi argument na rzecz wielkości kultury bułgarskiej, jej wkładu do cywilizacji światowej, z drugiej strony ufundowana na piśmiennictwie cyrylometodejskim Slavia Orthodoxa oznacza ideę wspólnoty słowiańskiej, także w wersji konfesyjnej. W tym kontekście po 1944 roku dochodzi do jeszcze jednego paradoksu. O ile bowiem partia komunistyczna otwarcie odrzuca ideologię panslawizmu jako imperialistyczną i burżuazyjną, o tyle chętnie wykorzystuje ideę braterstwa Słowian pod przewodnictwem Rosji, adaptując ją do potrzeb dyskursu radzieckiego. Na przełomie lat 40. i 50. XX wieku Związek Radziecki, a w ślad za nim bułgarski Komitet Centralny, pomija milczeniem dziedzictwo cyrylometodejskie, gdyż po pierwsze – jest zdyskredytowane polityką „rządów faszystowskich" i Kościoła, po drugie – szkodzi idei jedności, bo akcentuje pierwszeństwo Bułgarów (a nie Rosjan). Jednak w latach 60. na gruncie bułgarskim w wyniku kilku przesunięć semantycznych dochodzi do swoistej rehabilitacji misji Braci Sołuńskich. Jako patroni walki z feudalizmem (z faszyzmem), z dogmatami religijnymi (z religią), jako głosiciele jedności słowiańskiej stają się wyrazicielami idei braterstwa socjalistycznego. Ponieważ model radziecki wciela ideały postępu, humanizmu i demokratyzmu, dziedzictwo cyrylometodejskie staje się przesłanką uniwersalnych, „zbawczych" aspiracji socjalizmu/komunizmu.

Wymiar powszechny aktualizowany jest następnie w drugiej połowie lat 70., a zwłaszcza 80. XX wieku, kiedy narracja o walce między Wschodem (Bizancjum) i Zachodem (Rzymem), której świadkami (i ofiarami) mieli być Cyryl i Metody wedle wcześniejszych ujęć, ulega stonowaniu. W nowych warunkach, także w nawiązaniu do słów Jana Pawła II, Bracia Sołuńscy stają się patronami swoiście pojętego ekumenizmu, czyli wzorem postępowania w rozwiniętej duchowo i pojednanej rzeczywistości. W tym kontekście ponownie ujawnia się ideał słowiański, tyle że już wyraźnie uniwersalistyczny.

Po 1989 roku dziedzictwo cyrylometodejskie budzi niejednoznaczne reakcje. Z jednej strony kojarzone jest nie tylko z → tradycją religijną, ale również socjalistyczną, ze względu na model uroczystości państwowych, z drugiej stanowi źródło dumy narodowej, ze względu na związany z nim obraz oświeconego i cywilizowanego Bułgara-Europejczyka (→ oświecenie) i status języka bułgarskiego jako pierwszego w Unii Europejskiej zapisywanego (bułgarskim) alfabetem cyrylickim, co jest nowym wcieleniem idei pierwszeństwa Bułgarów (→ naród; → uniwersalizm).

Джевиецка Е., *Юбилейно и модерно. Кирило-Методиевият разказ през социализма в България*, София 2020; Szwat-Gyłybowa G., *Nasze pismo – ich księgi – nasze słowo. Funkcjonalizacje tradycji cyrylometodejskiej w Bułgarii*, „Slavia Meridionalis" 8, 2008, s. 343–362; Wojtczak M., *Mit cyrylo-metodejski w kręgu bułgarskiej idei narodowej*, Poznań 2006.

Ewelina Drzewiecka

BUŁGARSKIE FEMINISTKI

W tradycyjnym społeczeństwie bułgarskim oświeceniowa idea równości płci nie była przez animatorów projektu nowoczesności zaliczana do myśli przewodnich. Rozważane w okresie → bułgarskiego odrodzenia narodowego kwestie dostępu do oświaty, idee emancypacyjne dotyczące świata kobiet zyskiwały minimalne wsparcie uczestników życia publicznego. Do grona rzeczników praw kobiet należeli utożsamiający postęp cywilizacyjny z powszechną edukacją Konstantin Fotinow (1790–1858), Petyr Beron (1779–1871), Petko Raczew Sławejkow (1827–1895), Luben Karawełow (1834–1879). Ówczesne kształcenie Bułgarek obejmowało szkołę podstawową; najzdolniejsze uczennice, dzięki finansowemu wsparciu zamożnych rodaków, kończyły seminaria nauczycielskie w Odessie, Kijowie, Moskwie, Pradze lub Belgradzie, stanowiąc potem niewielki odsetek grona pedagogicznego lokalnych szkół. W drugiej połowie XIX wieku, z ogólnej liczby 4378 pracujących w szkolnictwie, nauczycielek wykształconych i aktywnych w rodzimej przestrzeni kulturowej było 415, z których 50 kobiet angażowało się także w prace na rzecz ogólnego rozwoju cywilizacyjnego. Były wśród nich autorki podręczników (np. Elena Borisowa *Краснописание*, 1867; Marija Dobropłodna *Нов буквар за първоначалните момчета и момичета*, 1866), tłumaczki literatury (np. Elena Mutewa, autorka przekładu z rosyjskiego utworu *Райна, българска царкыня* (1852) Aleksandra Weltmana, czy Marija Kasabowa, tłumaczka z angielskiego książki *Мария Лесчинска или съзаклятие*, 1871), animatorki życia kulturalnego, prowadzące szkółki niedzielne, biblioteki i świetlice. Publikowane na łamach biuletynów pedagogicznych, czasopism utwory literackie, przekłady artykułów popularnonaukowych, przemówienia okolicznościowe czy słowa ludowych pieśni lokalnych twórców dowodziły, że kobiety aktywnie dążyły do zmiany stereotypowego wizerunku, jaki przypisywała im patriarchalna rzeczywistość – biernych konsumentek kultury tworzonej przez mężczyzn. Fakt obecności kobiet w życiu publicznym (lata 70. XIX wieku) dostrzegał nie kryjący sceptycyzmu co do ich roli Neszo Bonczew (1839–1878). Autorytet ówczesnej krytyki, recenzując zamieszczane na łamach czasopisma „Читалище" tłumaczenia artykułów dotyczących emancypacji (np. S. Mill, *Подчинеността на жените*, czy *За женски пол* niewymienionego z nazwiska czeskiego autora), ironizował nie tylko w kwestii doboru publikowanych tekstów. Wątpiąc w językowe umiejętności tłumaczek Bonczew proponował nie zajmować się kwestię kobiecą, gdyż, jak przekonywał, w przeciwieństwie do sytuacji w nowoczesnej Anglii, Bułgarzy mają do rozwiązania tysiące innych problemów. „Czy znajdujemy się w tym samym położeniu co Anglicy? Ile przed nami faz rozwoju, zanim dojdziemy i do tej kwestii?". Ostatecznie postulował, ironizując, by nie zabraniać kobietom pisania, bo zawsze to lepiej niż żeby miały śpiewać lub plotkować. Nie oznacza to bynajmniej, że mężczyźni

mieliby obowiązek czytania pisanych przez kobiety tekstów (N. Bonczew, „Периодоческо списание" 1871, г. I, кн. 4).

Zorganizowane formy ruchu na rzecz emancypacji kobiet rodził się na przełomie XIX i XX wieku, gdy po uzyskaniu państwowości (1878) w przestrzeni publicznej zaczął tworzyć się nowoczesny ład instytucjonalny. Litera stanowionego prawa pomijała lub marginalizowała rolę obywatelek. Zmienność stosunków politycznych i społecznych nie powodowała natychmiastowego zerwania z tradycją podporządkowywania świata kobiet światu mężczyzn. Głosy wykształconych, pracujących, ale niesprawujących ważnych funkcji państwowych kobiet, dotyczące zakorzenionych stereotypów na temat biologii i psychiki żeńskiej nie trafiały na pierwsze strony prasy. Pierwsza ustawa zasadnicza wolnego państwa, Konstytucja Tyrnowska (1879), tradycyjnie prawo udziału w wyborach i inne przywileje przyznawała wyłącznie męskiej części społeczeństwa. Z czasem walkę ze stygmatyzacją kobiet podjęli redaktorzy czasopism przekonujący, że jedynym sposobem zmian istniejącego stanu rzeczy jest realna aktywizacja kobiet i intensywne kształcenie. Matkę, wychowawczynię dzieci, żonę wspierającą męża miał zainteresować świat i wszystko, co decyduje o jego postępie (→ postęp). Integracja kobiet dokonywała się przede wszystkim w powstających organizacjach kobiecych. Nadrzędnym celem Związku Kobiet Bułgarskich (Български женски съюз, 1901), kierowanego przez Ekaterinę Karawełową (1860-1947), było dążenie do wszechstronnego rozwoju umysłowego kobiet. Członkinie stowarzyszenia na pierwszy plan wysuwały nie regulację antyemancypacyjnego prawa, lecz walkę ze stereotypem kobiecych ról – matek, gospodyń i żon. Najbardziej radykalne wsparcie w tej materii dawały kręgi bułgarskich socjalistów i socjalistek. Redakcja pisma „Женски глас" (1899–1944) nie kryła socjalistycznej orientacji, ale ostatecznie starała się dotrzeć do szerokiego kręgu czytelniczek. Oprócz organizacyjnych i propagandowych materiałów publikowano także fragmenty utworów literackich piszących kobiet. Ówczesny rynek prasowy tytułów kobiecych był pokaźny i zróżnicowany. W latach 1893–1898 wydawano „Женски свят" z dodatkiem „Домакиня". W tym przypadku promocja naczelnych idei oznaczała uświadomienie kobiecie obowiązku wypełnienia długu wobec ojczyzny i rodziny oraz krzewienie w duchu chrześcijańskim nowego, jak podkreślano, początku cywilizowanego świata. Na przeciwległym biegunie ideowym plasował się „Женски труд" (1904–1905) – socjalizujące pismo o charakterze samokształceniowym; polityczne uświadomienie kobiet miało stać się fundamentem walki z burżuazyjnym wizerunkiem funkcjonowania kobiety (rzesze pracujących w nieludzkich warunkach nie mogą być spychane na margines społeczeństwa). Emancypacyjne ambicje Bułgarek inaczej postrzegała pisarka Fani Popowa-Mutafowa (1902–1977), uznając, że zdobyte przez rodaczki dyplomy renomowanych uczelni europejskich nie zwalniają ich z obowiązku wypełniania naturalnych ról przypisanych kobiecie: *Какво жената е спечелила и какво тя е изгубила чрез своята еманципация?* (1934). Rozwinęła podjętą tematykę w książce *Новата българка* (1942).

Prozaiczka, w duchu epoki kwestionując jej zdaniem destrukcyjne, lewicowo zorientowane ruchy emancypacyjne, zaproponowała ogląd relacji mężczyzna–kobieta z włoskiej i niemieckiej perspektywy. Postulowała rezygnację ze współzawodnictwa między płciami i uznanie, że naturalnym stanem kobiety będzie rola towarzyszki, doradczyni, inspiratorki działań mężczyzny („wieczna kobiecość”).

Socjalistyczna wersja równouprawnienia kobiet została usankcjonowana w konstytucji Ludowej Republiki Bułgarii (1947), w której *de iure* uznano równość płci (kwestia aktywności zawodowej spowodowała zmianę wzorów codziennej egzystencji, ale nie zmieniła diametralnie tradycyjnego podziału ról w rodzinie). Po 1989 roku pluralizm światopoglądowy i swoboda przepływu idei skutkowały zróżnicowaniem strategii ruchów feministycznych. Z perspektywy nacjonalistycznej multiplikowany jest przesąd, iż ich wspieranie mogłoby doprowadzić do „śmierci narodu”, gdyż zagrażają tradycyjnemu modelowi rodziny. Z kolei frazeologia chrześcijańskich ruchów równościowych wyraża się w apelach o popieranie wielodzietnego modelu rodziny i jednoczesne wspieranie kobiet mających ambicje rozwoju zawodowego.

Członkinie demokratycznego ruchu kobiet dążą dziś do prawnego przeciwdziałania każdego rodzaju dyskryminacji (rasowej, ale także udziału kobiet w polityce na równych prawach z mężczyznami). Nowoczesna rodzina w ich programach ma zagwarantowane przez państwo bezpieczeństwo socjalne i opiekę obydwojga rodziców nad dziećmi. Reaktywowany Български женски съюз (1993) koncentruje się przede wszystkim na działalności charytatywnej. Z kolei elitarne stowarzyszenie Българска асоциация на университетските жени (1990; tradycja sięga 1924 roku) zobowiązuje aktywistki do współdziałania z bliźniaczymi organizacjami europejskimi/światowymi na rzecz równości płci i pomocy wybitnie uzdolnionym studentkom w rozwoju kariery naukowej; organizowane międzynarodowe sesje naukowe poświęcono kwestiom społecznego zaangażowania kobiet na rzecz zapobiegania nierównościom etnosowym, socjalnym i wykluczaniu kulturowemu.

Майки и дъщери. Поколения в българския феминизъм, съст. Р. Мухарска, София 1999; Даскалова К., *Жени, пол и модернизация в България*, 1878–1944, София 2012.

Celina Juda

BUŁGARSKIE ODRODZENIE NARODOWE

Pojęcie „bułgarskie odrodzenie narodowe” funkcjonuje jako metafora narodzin i rozwoju idei narodowej, ale także jako nazwa autonomicznej epoki historycznej, uznawanej za najbardziej wzniosły okres w historii narodu

bułgarskiego i datowanej zwykle na lata 1762–1878. Według stanu dzisiejszych badań termin ten ma habsburskie korzenie i został przeniesiony na grunt bułgarski przez Małorusina, a zarazem mieszkańca wschodnich rubieży Austro-Węgier Jurija Wenelina, eksplorującego Bałkany w latach 20. XIX wieku. W dziele *Древние и нынешние болгаре*... (1829), które wywarło ogromny wpływ na wyobraźnię zbiorową Bułgarów, tłumaczył brak danych na temat literatury bułgarskiej faktem, że „jeszcze się ona nie odrodziła". Kiedy inne dziełko Wenelina *О зародыше новой болгарской литературы* (1938) zostało przez Michaiła Kefałowa przełożone na język bułgarski i wydane w Bukareszcie, w tytule pojawiło się słowo „odrodzenie" w wąskim odniesieniu li tylko do literatury bułgarskiej: *Заради възрождение новой болгарской словесности или науки* (1842). I właśnie lata 40. XIX wieku zapoczątkowały karierę pojęcia i w ślad za tym idei „odrodzenia narodu bułgarskiego", poprzez które epoka rozpoznawała samą siebie. Jednymi z pierwszych użytkowników tej kategorii byli Wasił Apriłow (w wydanej po rosyjsku broszurze *Дополнение к книге: Денница новоболгарского образования*, 1842) i Iwan Seliminski (w artykułach i listach pisanych po grecku). Z czasem częstotliwość przywoływania idei „odrodzenia" rosła (przegląd można znaleźć w książce Ilii Konewa *Българското възраждане и просвещението* z 1983 roku), przy czym w latach 60. XIX wieku medium szczególnie pod tym względem aktywnym pozostawało wydawane w Stambule pismo tzw. starych (ewolucjonistów) „Турция" (→ konserwatyzm – Bułgaria; → ewolucja – Bułgaria, → konfesje, → religia).

Mitotwórcza produktywność idei odrodzenia narodowego z całą mocą rozwinęła się jednak po uzyskaniu przez Bułgarię niepodległości, kiedy patriotyczne cele wymagały wprowadzenia do edukacji funkcjonalnych i zapadających w pamięć metafor na określenie minionej epoki. Autorem, który w owym czasie przyczynił się do kanonizacji idei odrodzenia narodowego, był czeski historyk Konstantin Jireček, autor pierwszej akademickiej historii Bułgarów *Dějiny národa Bulharského* (*Geschichte der Bulgaren*, wyd. w obu językach w Pradze w 1876 roku). Wydanie bułgarskie tego dzieła ukazało się w 1886 roku, kiedy Jireček miał już w dorobku wieloletnią pracę na rzecz nowo powstałego państwa bułgarskiego, najpierw jako urzędnik w Ministerstwie Oświaty Narodowej, a potem jako minister oświaty (1881–1882), przewodniczący Rady Naukowej przy tym ministerstwie, dyrektor Biblioteki Narodowej w Sofii. Prototypowa idea „odrodzenia Czechów", przywoływana przez Jirečka również w odniesieniu do historii Bułgarów (a w szczególności do postaci Paisija Chilendarskiego i biskupa Sofroniusza Wraczanskiego, stylizowanych na ojców-założycieli epoki), przez współczesnych badaczy coraz częściej określana bywa jako symplifikacja (R. Daskałow, *Как се мисли българското възраждане*, 2002), rodzaj nieporozumienia międzykulturowego, które pozostaje efektem wielopokoleniowego dążenia badaczy do klasyfikacji zjawisk w obrębie narodowej historiografii i oderwaniu od szerszego kontekstu geokulturowego, a w rezultacie fałszywego rozpoznania.

W opinii Aleksandra Wezenkowa (artykuł *Очевидно само на пръв поглед: „Българското възраждане" като отделна епоха*, 2006) wyraziło się to nade wszystko w lekceważeniu przez badaczy faktu stymulowania aktywności kulturowej, konfesyjnej i politycznej Bułgarów przez reformy Tanzimatu, realizowane w procesie modernizacji imperium osmańskiego, oraz w ignorowaniu faktu, iż bułgarski ruch społeczny w gruncie rzeczy miał koniunkturalny charakter, dobrze świadczący o rodzimym pragmatyzmie. Obawa przed ujawnieniem tego aspektu motywacji jeszcze przed wyzwoleniem spod panowania osmańskiego powodowała przesuwanie początków „nowej epoki" do czasów sprzed Tanzimatu. Zainicjował tę tendencję Marin Drinow w słynnym artykule *Отец Паисий. Неговото време, неговата история и учениците му* (1871). Uznając Paisija Chilendarskiego za ojca odrodzenia narodowego, unieważniał późniejszy chronologicznie impuls osmański w procesie budowania nowoczesnego narodu bułgarskiego. Tendencja ta znajdowała kontynuację w badaniach takich koryfeuszy bułgarskiej humanistyki, jak Iwan Sziszmanow, Bojan Penew, Christo Gandew, a w późniejszym okresie Michaił Arnaudow. I chociaż wymienieni tu badacze eksponowali związki z Zachodem, Rosją lub też innymi peryferiami ówczesnych imperiów z Europy Środkowej i Bałkanów, sama periodyzacja „odrodzenia narodowego" odsłaniała ukryty wzór epoki Tanzimatu, z jej dynamiką nurtów oświeceniowych, z jej rolą kulturotwórczą (periodyki, wydawnictwa, drukarnie), gospodarczą i narodotwórczą, co ostatecznie ideologii osmanizmu przyniosło autodestrukcję. Zarazem jednak matryca środkowoeuropejska/habsburska nakładana na kontekst bałkański domagała się puryfikacji danych. Główny spór dotyczył ram czasowych „epoki odrodzenia narodowego", jej wewnętrznej periodyzacji, a w ślad za tym włączania lub niewłączania w ramy epoki fazy zbrojnej walki narodowowyzwoleńczej. Iwan Sziszmanow w rozprawach *Студии из областта на българското възраждане* (1916) czy *Увод в историята на българското възраждане* (1930) etap „wyzwolenia politycznego" rozumiał jako zjawisko w sensie typologicznym odmienne niż właściwe „duchowe odrodzenie", które za Drinowem wyprowadzał od Paisija Chilendarskiego, a zamykał fazą walki o niezależną Cerkiew (1860–1870). Inny uczestnik sporu – Borys Jocow w artykule *Път на българското възраждане* (1935) bronił oświeceniowego charakteru bułgarskiego odrodzenia narodowego, kładąc między nimi znak równości. Z takimi „liberalnymi" ujęciami w okresie międzywojennym polemizował reprezentant lewicy Georgi Bakałow, który etap walki narodowowyzwoleńczej (a wraz z tym tzw. → powstanie kwietniowe) postrzegał jako ukoronowanie odrodzenia narodowego, a wszelkie próby separacji tych zjawisk uznawał za zamach konserwatystów na najważniejsze idee tej epoki (*Заветите на възраждането*, 1937). W tym samym kierunku już po drugiej wojnie światowej szedł Żak Natan, definiując wszakże wspomniane tu „konserwatywne" ujęcia jako „faszystowskie" (→ „bułgarski faszyzm") kłamstwa historyczne (*Българското възраждане*, 1947), które jego zdaniem miały na celu zniwelowanie demokratycznego i rewolucyjnego potencjału odrodzenia narodowego

(zob. też P. Zarew, *Българското възраждане*, 1945, 1950). Z kolei Michaił Arnaudow, autor wpisywany w paradygmat konserwatywny (→ konserwatyzm – Bułgaria), wychodząc ze zbliżonych założeń, zbrojną walkę o niepodległość uznawał za doniosły etap odrodzenia narodowego, a z powodu utraty przez Bułgarię postanowieniami traktatu berlińskiego (1878) Macedonii wydłużał czas trwania tej epoki aż do 1941 roku, kiedy to nastąpiło przyłączenie tychże południowo-zachodnich ziem do macierzy (*Българското възраждане. Наченки на движението за народност, култура и независимост*, 1941). W umiarkowanej wersji interpretację tę podtrzymywał w epoce komunistycznej Nikołaj Genczew (*Българската култура XIV–XIX век*, 1988), uznając pierwszą wojnę światową za cezurę zamykającą epokę odrodzenia, w której dopuszczał osmański wpływ, ale ostatecznie idee odrodzeniowe rozumiał jako teleologicznie zorientowane ku suwerenności. Myśl Genczewa (*Българското възраждане*, 1988) klasyfikowana jest dziś (np. przez Albenę Chranową) jako efekt pojednania dwu teleologii – lewicowej (spod znaku Bakałowa) i konserwatywnej (spod znaku Arnaudowa). Do zbliżonej w sensie koncyliacyjnym formacji intelektualnej zdawał się też należeć od lat 70. XX wieku Tonczo Żeczew, którego książka *Български Великден или страстите български* (1975), uznawana ze względu na tematykę za dzieło inicjujące konserwatywny zwrot w badaniach nad odrodzeniem bułgarskim, stanowiła rodzaj odpowiedzi na postulat Bułgarskiej Partii Komunistycznej powrotu do korzeni kultury narodowej i dokonywała przewartościowania najgłębszych pokładów „duchowości” Bułgarów w kluczu synkretyzmu religijnego (chrześcijaństwa i neopogaństwa).

Na spory ideologiczne nakładały się praktyki interpretacyjne historyków literatury. Do cieszących się prestiżem tekstów sensotwórczych należały teksty związanego z Polską Bojana Penewa (m.in. książka *Българска литература. Кратък исторически преглед*, 1930), w tym jego cykl wykładów na Uniwersytecie Sofijskim. Chociaż opublikowane zostały dopiero w latach 1976–1978 (*История на новата българска литература*, т. 1–4), już w okresie międzywojennym odgrywały kluczową rolę w procesie formowania młodej inteligencji bułgarskiej. Do grona uczniów Penewa i kontynuatorów jego poglądów w kwestii periodyzacji nowej literatury bułgarskiej (1762–1878) należał m.in. Petyr Dinekow (*Първи възрожденци*, 1942). Cezura polityczna, za jaką uznawano 1878 rok, kiedy to ustanowiono względną autonomię Bułgarii, umożliwiała włączenie przez pisarzy i badaczy tej epoki w ich sferę zainteresowań wszystkiego, co zdarzyło się do tego momentu. Przekładało się na kształt Wielkiej Narracji o tzw. powstaniu kwietniowym (1876), jego bohaterach (pamięć o jednych rugowano, o innych podtrzymywano), zwycięstwach i klęskach (→ rewolucja – Bułgaria; → powstanie kwietniowe). Towarzyszący temu patos narzucał emotywną warstwę narracji, której celem stawało się mitotwórstwo raz zorientowane ku gloryfikacji tego, co swojskie, kiedy indziej ku ekspozycji zakorzenienia rodzimych zjawisk w przestrzeni europejskiej. Szczególnym przykładem tego typu instrumentalizacji tzw. faktu historycznego były i są wszelkiego

rodzaju teksty edukacyjne, zwłaszcza podręczniki szkolne; już sama ich struktura narzucająca na poziomie edukacji obowiązkowej równoczesne nauczanie o bułgarskim odrodzeniu narodowym i o renesansie włoskim (i europejskim) służy konstruowaniu fałszywych analogii, umacniających potoczne przekonanie o symetrii tych tak odmiennych (także pod względem aksjologicznym) zjawisk historyczno-kulturowych w przestrzeni Okcydentu (np. podręcznik dla 9 klasy szkoły średniej *Христоматия по литература* z 1992 roku, autorstwa Ludmiły Stefanowej, Simeona Chadżikosewa, Petko Troewa i in.).

Rewizję dotychczasowych naukowych i pseudonaukowych przesądów na temat kanonicznych wizji odrodzenia narodowego zainicjował Rumen Daskałow w książce *Как се мисли Българското възраждане?* (2002). Poddając szczegółowej analizie obiegowe w bułgarskiej historiografii schematy interpretacyjne, udowodnił, iż służyły wypełnianiu terminu „odrodzenie narodowe" treścią, zwykle opartą na fałszywych analogiach z Zachodem (bułgarska reformacja, romantyzm, oświecenie, kapitalizm itd.), a zarazem podporządkowaną doraźnym potrzebom zmieniających się ideologii. Z kolei Albena Chranowa w dwutomowym dziele *Историография и литература за социално конструиране на исторически понятия и Големи разкази и българската култура XIX–XX век* (2011) szczegółowo odsłoniła meandry formowania się fundamentalnych dla bułgarskiej Wielkiej Narracji pojęć, w tym „odrodzenia narodowego", którego pełna dynamiki historia ilustruje w ujęciu badaczki transformacje jego semantyki, a wraz z tym – transformacje systemów normotwórczych, w jakie bywało ono wpisywane.

W ostatnich latach u „liberalnie" zorientowanych bułgarskich badaczy można zauważyć tendencję do odchodzenia od terminu „odrodzenie narodowe" i porzucania zewnętrznych kategorii poznawczych na rzecz wolnych od przemocy symbolicznej określeń, jak „bułgarski/bałkański XIX wiek" (*Балканският XIX век*, ред. D. Miszkowa, 2006). Osobną ścieżkę stanowią badania mitoznawcze, reprezentowane m.in. przez Nikołaja Aretowa (*Българското възраждане и Европа*, 1995; *Национална митология и национална литература. Сюжети, изграждащи българската национална идентичност в словесността от XVIII и XIX век*, 2006). Głęboka polemika z samą ideą „odrodzenia narodowego" odbywa się również na gruncie literatury pięknej. W ostatnich latach dobitnym przykładem aspiracji demaskatorskich stała się m.in. powieść Milena Ruskowa *Възвишение* (2011), która podejmuje (w więzi z bułgarską tradycją pamiętnikarską, np. *Видрица* Popa Minczo Kynczewa, 1983) próbę rozrachunku z utrwaloną w Wielkiej Narracji patetyczną i nieadekwatną do materiału empirycznego wizją epoki i rozwijającej się w jej ramach idei narodu (→ naród).

Даскалов Р., *Как се мисли Българското възраждане?*, София 2002; Хранова А., *Историография и литература за социално конструиране на исторически понятия и Големи разкази и българската култура XIX–XX век*, т. 1, София 2011.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

CHORWACKA DIASPORA

Przyjmując standardowe rozumienie diaspory jako społeczno-politycznej formacji powstałej w wyniku przesiedlenia członków wspólnoty narodowej bądź grupy etnicznej (utrzymującej następnie regularne lub czasowe kontakty z ojczyzną i grupami o tym samym pochodzeniu w innych krajach), można stwierdzić, że również w przypadku chorwackim jest to pojęcie węższe niż emigracja. Oprócz rozproszenia cechuje ją także pielęgnowane pragnienie ochrony własnego dziedzictwa kulturowego w celu zachowania tożsamości narodowej i aktywność w tym kierunku – podejmowana dzięki ponadpaństwowym sieciom i instytucjom. Największe skupiska chorwackiej diaspory znajdują się w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Australii, Austrii, Niemczech i krajach Ameryki Południowej (głównie w Argentynie).

Zideologizowany motyw chorwackiej diaspory konstytuuje jeden z mitologemów nowoczesnego narodu chorwackiego (→ naród). Jego sakralizacja dokonywała się stopniowo od lat 70. XX wieku, a szczyt proces ten osiągnął pod koniec lat 80. i w czasie wojny w byłej Jugosławii w latach 1991–1995. Vjekoslav Perica pisze, że etnokonfesyjne diaspory, do złudzenia przypominające sposobem działania sekty religijne, stały się pod koniec wieku XX prototypowymi modelami przyszłych narodów, które powstały w wyniku rozpadu Jugosławii (V. Perica, *Mit o dijaspori u konstrukciji novog hrvatstva i srpstva*, „Politička misao" 2011, br. 4). Ideologizacja kategorii diaspory stała się szczególnie użyteczna w pierwszej fazie istnienia nowoczesnego państwa chorwackiego, którego animatorzy obrali strategię kreowania mitu potęgi wspólnoty narodowej, dającego poczucie wielkości i siły, a także będącego remedium na odczuwalny kompleks tzw. małego narodu. Utrwalano więc – także przez różnego rodzaju rytuały i praktyki (para)religijne – rozumienie narodu jako wspólnoty żywych i umarłych, żyjących także poza jej granicami. Próba odbudowania wysokiej pozycji na globalnej scenie politycznej – bezpowrotnie utraconej po rozpadzie Jugosławii – przyczynia się zatem do ukucia w języku refleksji kulturowej i oficjalnej propagandy pojęcia „duchowej przestrzeni narodu", rozumianego jako wspólnota kulturalna, religijna i polityczna Chorwatów rozsianych po całym świecie. Włączenie tej kategorii do słownika politycznego, ale również faktyczne nawiązanie współpracy z chorwacką diasporą (głównie z USA i Kanady) przez prezydenta Franjo Tuđmana było jednym z elementów szeroko zakrojonej polityki tzw. pojednania narodowego (→ pojednanie narodowe).

Afirmacja diaspory możliwa była dzięki przewartościowaniu roli antykomunistycznej i antyjugosłowiańskiej emigracji, która już od końca lat 80. uznawana była za środowisko patriotyczne i ofiarę „wielkoserbskiego ludobójstwa" (→ *genocid* – Chorwacja) czy „komunistycznego terroru nad Chorwatami" (A. Beljo, *YU-Genocide: Bleiburg, Death Marches, UDBA (Yugoslav Secret Police)*,

1995). Z drugiej strony zaś milcząco aprobowano ustaszowską przeszłość części emigracji, podkreślając, że rozwija się w tych społecznościach tzw. grupa dysydencka dystansująca się od reżimu ustaszowskiego, ale jednak wspierająca samą ideę Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna Država Hrvatska), które jest wyrazem dążenia do utworzenia wyłącznie rodzimego organizmu politycznego (V. Nikolić, *U službi domovine: studije, ogledi, portreti*, 1995; K. Spehnjak, T. Cipek, *Disidenti, opozicija i otpor – Hrvatska i Jugoslavija 1945–1990.*, „Časopis za suvremenu povijest" 2007, br. 2). Dziedzictwo ruchu ustaszowskiego długo wpływało zarówno na organizację działań diaspory, jak i na jej postrzeganie w kraju (M. Tokić, *The End of „Historical-Ideological Bedazzlement": Cold War Politics and Émigré Croatian Separatist Violence, 1950–1980*, „Social Science History" 2012, No. 3). Dodatkowo do złej opinii przyczyniały się także radykalne organizacje popierające terrorystyczne metody walki politycznej (np. Hrvatski oslobodilački pokret Ante Pavelicia czy Hrvatski narodni otpor Vjekoslava Luburicia). Obraz ten zmienił się dopiero w latach 60., a wpływ na to miało niewątpliwie środowisko skupione wokół czasopisma „Nova Hrvatska", działające na rzecz edukacji politycznej i odrzucające ideę o stworzeniu samodzielnego państwa narodowego przez globalny konflikt ideologiczny (koncentrowano się na kwestiach rozwoju ekonomicznego i politycznego i integracji z Europą) (J. Kušan, *Bitka za Novu Hrvatsku*, 2000).

Należy również dodać, że środowisko chorwackiej diaspory tworzyły też kręgi krytycznie nastawione wobec nacjonalistycznych ruchów rozwijających się od lat 70. i dominujących w latach 90. w kraju. Trzeba tu wspomnieć przede wszystkim Bogdana Radicę (1904–1992), a także postaci takie, jak Ivo Banac (ur. 1947), Krsto Cviić (1930–2010) czy Boris Maruna (1940–2007), którzy po powrocie z emigracji aktywnie zaangażowali się w proces demokratyzacji kraju, krytycznie odnosząc się do polityki uprawianej przez ugrupowania prawicowe.

Diaspora stanowiła bez wątpienia istotne zaplecze finansowe formującego się państwa. Prezydent Tuđman wielokrotnie podkreślał fakt „ekonomicznego renesansu" Chorwacji dzięki środkom płynącym ze środowisk wychodźstwa. Przeznaczano je w pierwszej kolejności na kampanie wyborcze Chorwackiej Wspólnoty Demokratycznej (Hrvatska demokratska zajednica – HDZ) i samego prezydenta, a w latach 1991–1995 ze środków tych finansowano działania militarne i organizowano pomoc humanitarną (S. Hrka, *Financial Support from Diaspora*, w: V. Šakić, H. Duncan, M. Sopta, *Immigrants and Homeland*, 2003). Diaspora odegrała tym samym bardzo ważną rolę jako aktywny uczestnik konfrontacji zbrojnej z Serbami. Oprócz wspomnianej pomocy materialnej kształtowała również postrzeganie wojny w środkach masowego przekazu państw, które zamieszkiwała, lobbując na rzecz wsparcia Chorwacji w tym konflikcie. Rekrutowała się spośród niej także część uczestników działań wojennych (np. Ante Gotovina, były żołnierz Legii Cudzoziemskiej, od 1995 roku generał armii chorwackiej), jak również członkowie rządu administrowanego przez Tuđmana państwa. Najczęściej w tym kontekście podaje się przykład

błyskawicznej kariery Gojko Šušaka, właściciela pizzerii w Kanadzie, który został ministrem ds. emigracji, a następnie ministrem obrony w rządzie Tuđmana.

Kluczową rolę w kształtowaniu podobnego rozumienia kategorii diaspory odegrał Kościół katolicki – szczególnie w okresie 1969–1979, kiedy Konferencja Episkopatu nadzorowała działalność rady odpowiedzialnej za koordynację pracy duszpasterskiej w środowiskach zagranicznych. Nie jest to zresztą przypadek odosobniony, ponieważ dowartościowanie diaspory ma przeważnie związek z odrodzeniem się nacjonalizmów o charakterze religijnym. Nieprzypadkowy w tym świetle jest także fakt, że na określenie emigracji stosuje się pojęcie ze słownika mistyczno-teologicznego, odnoszącego się do opisanej w Biblii historii Żydów. W artykule *Crkva u dijaspori* („Katolici na internetu", 1 II 2008) znajduje się bezpośrednie porównanie narodu chorwackiego do diaspory żydowskiej i romskiej. W tekście podkreślono, że poza ojczyzną żyją około trzy miliony Chorwatów, którzy w większości zachowali tożsamość narodową, wiarę, tradycję i kulturę oraz język ojczysty. Podkreśla się także rolę duchowieństwa w podtrzymywaniu i pielęgnowaniu świadomości narodowej w środowiskach emigracyjnych.

Idea diaspory jako czynnika integracyjnego jest w kulturze chorwackiej ważna z kilku powodów. Po pierwsze, wiąże się z charakterystyczną dla ideologii etnonacjonalizmu obsesją demografii, zadaniem macierzy połączonej właśnie z diasporą jest bowiem tworzenie iluzji narodowej potęgi. Z drugiej strony zaś powód jej afirmacji jest prozaiczny, chodzi bowiem o wsparcie finansowe i głosy elektoratu. Jak zauważa Vjekoslav Perica, chorwacki mechanizm władzy od 1990 roku strukturyzuje schemat „HDZ – Kościół – diaspora" (V. Perica, *Mit o dijaspori u konstrukciji novog hrvatstva i srpstva*, „Politička misao" 2011, br. 4). Badacz ten widzi mit o diasporze jako wariant archetypicznego mitu o sakralnym centrum i wiecznym powrocie wywodzący się z tradycji hebrajskiej, a rozwinięty przez Nietzschego i Eliadego. Wskazuje również inne możliwe interpretacje: jako wariant mitu ofiary i męczeństwa (według klasyfikacji Anthony'ego Smitha), raju utraconego, ziemi świętej, narodu wybranego. Ideę tę można wreszcie rozważać w świetle wielkiego archetypicznego mitu Historii będącego formacyjną narracją judaizmu – mówiącego o wygnaniu z domu, rozproszeniu, a następnie powrocie do rodzinnej ziemi.

Należy wspomnieć, że na gruncie chorwackim przyjęło się uważać, iż Chorwaci z obecnej Bośni i Hercegowiny stanowią część chorwackiej diaspory, jednak zgodnie z utrwaloną w nauce definicją (Gabriel Scheffer) nie należą oni do niej, ponieważ są pełnoprawnym i konstytutywnym narodem tego państwa. Jak wskazuje Mirjana Kasapović, w Chorwacji zwyciężyło archaiczne i „ekstensywne" rozumienie diaspory etnicznej – bliższe raczej koncepcji wspólnoty wyobrażonej – zgodnie z którym włącza się do niej wszystkich Chorwatów żyjących poza granicami kraju bez względu na ich stosunek do źródłowej tożsamości, relacji z ojczyzną i łączności z innymi grupami o tym samym pochodzeniu etnicznym (M. Kasapović, *Tko i kako predstavlja „dijasporu"*, „Političke

analize" 2010, br. 3). Dragan Hazler, prezes Chorwackiej Akademii Nauk i Sztuk w Diasporze (Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti u dijaspori), w 2011 roku zaapelował w tym kontekście do chorwackiego środowiska akademickiego, politycznego i dziennikarskiego o właściwe używanie pojęcia diaspory. Na określenie Chorwatów w Bośni i Hercegowinie zaproponował na przykład pojęcie „rdzenny naród chorwacki w regionie" (*starosjedilački Hrvatski narod u okruženju*), podkreślając, że Chorwaci zamieszkujący ten kraj (ale też Wojwodinę, pozostałe rejony Serbii i inne obszary byłej Jugosławii) są rodowitą ludnością tych części regionu. Dwie pozostałe części narodu chorwackiego to „naród państwotwórczy" (*državotvorni narod*) oraz omawiana „diaspora narodu chorwackiego". Kwestią sporną w tym kontekście jest przyznanie bośniacko-hercegowińskim Chorwatom prawa wyborczego w Republice Chorwacji, co interpretowane jest jako polityczny i symboliczny łącznik z tym państwem, mający szczególne znaczenie w połowie lat 90. (M. Kasapović, *Hrvati, hrvatski državljani i dijaspora*, „Političke analize" 2010, br. 2).

Didov san: transgranična iskustva hrvatskih iseljenika, ur. J. Čapo, C. Hornstein Tomić, K. Jurčević, Zagreb 2014; Grbić Jakopović J., *Multipliciranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora: kronologija, dijaspora i identitet*, Zagreb 2014; Sopta M., *Hrvati u Kanadi. Oblikovanje hrvatske zajednice od 1945. do 1995.*, Zagreb 2012.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

ČOJSTVO I JUNAŠTVO
(Czarnogóra)

Komplementarny zespół norm, wartości i wyobrażeń tradycyjnego społeczeństwa patriarchalnej Czarnogóry określany przez te pojęcia wiąże się z funkcjonalnym splotem idealnych postaw humanitaryzmu (*čojstvo*) i bohaterstwa (*junaštvo*), prezentowanych przez jednostkę w jej interakcji z nieprzyjacielem i własną wspólnotą. Geneza ich znaczenia oraz rozpowszechnienia sięga realiów wielowiekowej walki antytureckiej (Njegoša *borba neprestana*) i (post) plemiennego „czarnogórskiego *agonu*", dyktującego zasady honorowego współzawodnictwa we wszystkich dziedzinach życia. Wyznaczały je w ramach zasad prawa obyczajowego oraz praktyki takie postawy i zachowania, jak rozróżnianie sprawiedliwości i prowokującej do oporu niesprawiedliwości, „humanizm wojownika", kultywowanie chwalebnej pamięci przodków i potrzeba uwiecznienia swego imienia wśród podobnych bohaterskich rodowodów czy dążenie do pierwszeństwa między innymi „równymi" i konkurowanie jakością czynów w nielicznej populacji – narażonej na fizyczną likwidację przez wroga w nieprzyjaznym górskim środowisku.

Bohaterstwo Czarnogórców – skutecznie stawiających przez pięć wieków w zmaganiach z wrogiem cały swój zbiorowy los na jedną kartę – mogło trwać jako stan permanentny tylko przy wpisaniu go w spójny i czytelny system etyczny. W jego naczelnym dublecie pojęciowym *čojstvo* (w lakonicznej definicji przypisywanej Marko Miljanovowi jako „obrona innego przede mną") i *junaštvo* („samoobrona przed innym") współtworzą ramę rozumienia dobra i zła, różnicując sfery honoru oraz wstydu, wolności i poddaństwa, jak też precyzując skalę osądu każdego uczynku według kryterium wielkości odwagi zespolonej z wielkodusznością. Pierwszy z tych terminów, utożsamiany czasem przez samych autorów czarnogórskich z łac. *humanitas* (jako *humanost*), ma znaczenie nadrzędne i odnosi się do dążenia ku powstrzymaniu zła (samokontroli i zahamowania użycia siły), okiełznaniu pierwiastka animalnego w człowieku, przekształceniu zła w dobro. W kanonicznym dla tego paradygmatu moralnego, liczącym 71 konkretnych „przykładów" takiego działania utworze Miljanova *Primjeri čojstva i junaštva* (1901), akcent kładziony jest na poczucie miary przedstawionych postaci, które okazują „człowieczeństwo na miarę swych możliwości" – skonfrontowane ze zdradą, potwarzą, obmową czy podstępnym zabójstwem, głównie unikając nierozumnego przelewu krwi, narzucającego się jako oczywista forma honorowej zemsty. Traktowana jako *differentia specifica* czarnogórskiej mentalności, lokalna odmiana idei honorowego humanitaryzmu („ucywilizowanej" wstrzemięźliwości) funduje więc porządek moralny oparty na akcie miłosiernej wspaniałomyślności, jego upowszechnionym świadectwie, ale i skromności dotyczącej własnego w nim udziału.

Drugi człon tej pary – *junaštvo* – stanowi natomiast jedynie istotny środek do osiągnięcia wysokiego pułapu *čojstva*, bez którego jest zaledwie dość powszechną cnotą odwagi. Zawiera jednak ważny pierwiastek gotowości do ofiary za wyższe cele (gwarantującej nieśmiertelność) oraz cechę nadającą sens życiu w wywiązywaniu się z trudnych obowiązków hartujących charakter. Priorytet ma w owym czarnogórskim kolektywnym etosie także moralne samopotwierdzanie swego człowieczeństwa, w którym odrzuca się bezzasadne okrucieństwo, egoizm, hedonizm, uniżoność, materializm czy wywyższanie się, ale też w trosce o własny wizerunek dba się o obronę indywidualnej dumy i unika wstydliwego napiętnowania („sumienie najwyższym prawem"). Pomiędzy wybrańcami takiego szczytnego ideału (zgodnie z ludową sentencją „Junaka na hiljade, a čojka jedan u hiljadu") tradycja umieściła m.in. władykę Petara I, Novicę Cerovicia, Marka Miljanova, Miljana Vešovicia, Miloša Krivokapicia czy Krsto Popovicia. Każdy z nich jako *čojski junak* (kategoria wyższa niż *junak* czy tym bardziej *slabić*/*nikogović*) świecić miał przykładem – nieosiągalnym dla większości – pozwalającym całemu „bractwu bohaterów" (niezależnie od płci, wieku i statusu materialnego) łączyć interes indywidualny ze zbiorowym, nie popadając także w skłonność do nadmiernego altruizmu. *Exempla* te, opisane właśnie przez Miljanova („żelazny charakter"), często przywoływały różne spektakularne zachowania służące pokazaniu elastycznej reakcji na doświadczone zło: obraźliwe splunięcie na cudzą broń jako

zamiennik zabójstwa, powstrzymanie się od morderstwa śpiącego czy stoickie znoszenie obelg. Ilustrowały w tym zasadę, iż *čojstvo* „żąda postępu wolności", a wiele z nich odnosiło się do niejednoznacznych stosunków z Albańczykami mającymi bliźniaczy kanon honorowy. Wśród Czarnogórców powszechne też było werbalne wyrażanie afirmacji bądź dyskredytacji danego zachowania w „rywalizacyjnej" sytuacji („čist obraz – crn obraz", „ljudski ljudi", „Ne daje se sud o drugome iza njegovih očiju", „Junak čojku konja vodi" itp.) sugerujące nierzadko, iż „śmierć moralna" jest gorsza od fizycznej. Aż do XX wieku do rzadkości należała też obecność przekleństw w języku, gdyż w odpowiedzi na nie natychmiast sięgano po broń.

Walka z własną niedoskonałością we wspólnocie ludzi równie niedoskonałych, lecz stanowiącej jedyne źródło moralności polega na etycznej ekspozycji „pierwszej osoby – ja", pokazującej w działaniu (jedności słowa i czynu), iż siła przykładu własnego nie musi już wymagać perfekcji od innych. W takim panmoralistycznym traktowaniu własnego zobowiązania wobec świata tkwi źródło kultu wzniosłego heroizmu pozwalającego ignorować śmierć dla pozostawienia śladu w pamięci potomnych. Daje ono jedyną w istocie w tak hermetycznej społeczności gwarancję połączenia popędu z rozumem (S. Tomović, *Esej o čojstvu*, 1976; *Moralna tradicija Crnogoraca*, 2006; autor ten pierwszy wprowadził omawiany termin do jugosłowiańskich opracowań leksykograficznych). W rzeczywistości totalnej walki synteza ta chroniła przed wojennym sadyzmem (czarnogórscy bojownicy znani byli choćby z szacunku dla muzułmańskich kobiet) i usymbolizowana została w ludowych korowodach tanecznych (*zetsko kolo* czy *crmničko kolo*). W wariancie żeńskim *čojstvo* wyrażało się przez godne i wstrzemięźliwe czczenie śmierci najbliższych, wychowanie moralne dzieci nastawione na unikanie „hańby tchórzostwa" i honorowy sposób bycia oraz pilnowanie męża, by nie okrył się wstydem.

Sytuację człowieka w konflikcie z samym sobą, surową przyrodą i innym człowiekiem zmetaforyzował Petar II Petrović Njegoš – przede wszystkim w poemacie *Gorski vijenac* (1847) – dookreślając większość przedstawionych idealnych postaw artystyczną egzemplifikacją. Również wielu jego bohaterom nieodłącznie towarzyszyła „neuroza wstydu" – zanikająca w realnym życiu wraz z odchodzeniem w przeszłość archaicznych warunków społecznych czarnogórskiej patriarchalnej (i egalitarnej) wsi. Już za czasów państwa księcia Nikoli I pojawiły się rysy na ideale *čojstva i junaštva* – związane z intrygami życia dworskiego, niezdrową rywalizacją o dobra doczesne, narcyzmem, megalomanią, zawiścią i mściwością żyjących „zawodowych bohaterów" o losach utrwalonych w melorecytacjach guślarzy. Ideał ten zdążył wszak prócz wymiaru etycznego przybrać również formy społeczno-prawne w kodeksie Valtazara Bogišicia *Opšti imovinski zakonik* (1888), gdzie zasady „danego słowa" i honorowej sprawiedliwości zostały wkomponowane w większość przepisów prawnych, co było ewenementem w skali europejskiej. Długo obowiązywała też specyficzna forma wolności obywatelskiej – *junačka sloboda*, dająca uzbrojonemu junakowi uprawnienia do użycia siły przeciw organom

własnego państwa w obronie swego honoru. Jedną z historycznych przyczyn zakorzenionego „prawa do buntu" była przy tym nędza materialna skłaniająca zawsze czarnogórskich chłopów do brutalnej krytyki wszelkich przejawów ludzkiej słabości – tak fizycznej, jak i psychologicznej – oraz podatności na przekupstwo. Wielu napiętnowanych za te cechy wolało opuścić kraj lub nawet przyjąć islam.

W XX wieku cała związana z realiami walki antyosmańskiej kolektywna mentalność ulega przekształceniu, a często karykaturalizacji. Przyczyniły się do tego także migracje Czarnogórców do Serbii i narzucenie im stamtąd negatywnego autostereotypu anachronicznych i nieco naiwnych „ludzi honoru" pozbawionych etosu pracy. Później zaś – za sprawą bezprecedensowej urbanizacji w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii – przestały istnieć struktury społeczne utrzymujące przy życiu tradycyjne wartości społeczne, a transformacyjny chaos po 1991 roku doprowadził z kolei do rozrostu warstwy nowego proletariatu miejskiego. W takich warunkach, wśród sporów o nową etniczną czarnogórską tożsamość, formułowane są też bezlitosne opinie o historycznej sensowności dawnych zbiorów honorowych zasad („Mamy więc *čojstvo*, którym chlubią się złodzieje owiec" – Ž. Andrijašević, *Nacija s greškom*, 2004). Dominuje wszak przekonanie, iż pewne ich elementy świadomie można przenieść do współczesności: na obszary kultury, gospodarki, a zwłaszcza sportu – gdzie sukcesy Czarnogórców w zmaganiach z kilkudziesięciokrotnie większymi narodami interpretowane są jako pozostałości ducha dawnej junackiej rywalizacji na polu bitewnym. Uniwersalność idei *čojstva* (wraz z jego dopełnieniem) miałaby zatem polegać nawet na „racjonalizacji stosunku do interesu publicznego, (…) propagowaniu równości społecznej, sekularyzacji religii oraz tolerancji w sprawach etnicznych i wyznaniowych. Nie poddaje się ona przy tym mistycyzmowi, nadużyciu, jak też popędowi i próżności" (M. Popović, *Njegoševo nasleđe*, 2013).

Pejović Đ., *Društveno-filozofski pogledi u Crnoj Gori od početka XIX do sredine XX vijeka*, Titograd 1980; Racković M., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994; Stanišić M., *Dubinski slojevi Trinaestojulskog ustanka u Crnoj Gori*, Podgorica 2005.

Lech Miodyński

CRNOGOROSLAVLJE (CZARNOGÓROSŁAWIE)

Propozycja określenia specyfiki prawosławia ukształtowanego na ziemiach czarnogórskich w formule *crnogoroslavlja* (czarnogórosławie) bądź *crnogoslavlja*, dziś także przez niektórych nazywanego *petroslavljem* (piotrosławie), należy do polityka, prawnika i publicysty uznawanego w Czarnogórze

za największego ideologa niezależnego państwa i tradycji religijnej Czarnogórców – znanego jednak również jako współpracownik władz faszystowskiego państwa chorwackiego (Nezavisna Država Hrvatska), ustaszowski i niemiecki kolaborant – Sekuli Drljevicia (1884–1945). Ów kontrowersyjny polityk istotę odrębności czarnogórskiego prawosławia zdefiniował w latach 40. XX wieku w sposób następujący: [Czarnogórcy] „chociaż są w większości prawosławnymi chrześcijanami, wyznają religię *Górskiego wieńca*. Dlatego czarnogórskie prawosławie to w rzeczy samej *crnogoroslavlje*. Znacząco oddzieliło się ono od prawosławia w ogóle, w tym serbskiego, które określa się mianem *svetosavlja*… (…). Cała mistyka religijna Cerkwi czarnogórskiej zawiera się w faktach cudotwórstwa i sakralizacji świętych Vasilija Ostroškiego i Petara Cetinjskiego, a żadnego z nich za takowych nie uznaje Cerkiew serbska (…). Cerkiew czarnogórska przez wieki nie była zależna od jakiejkolwiek innej, nawet od Patriarchatu Konstantynopola (…). Pozostając wiernymi swej religii – *crnogoroslavlju*, są Czarnogórcy wierni samym sobie” (*Balkanski sukobi 1905–1941*, 1944). Opinia Drljevicia, zaktualizowana przez środowiska intelektualistów zaangażowanych w politykę nowo powstałego w 2006 roku niezależnego państwa i duchownych związanych z tzw. Czarnogórską Cerkwią Prawosławną (dalej: CCP) (Crnogorska pravoslavna crkva), stanie się podstawą działań zmierzających do ukształtowania narodowego – czarnogórskiego – oblicza prawosławia i jednocześnie nakierowanych na rozwiązanie kwestii cerkiewnej autokefalii jako atrybutu niezależności państwowej i narodowej (→ religia – Czarnogóra). W ślad za Drljeviciem będą zatem podkreślać, że „religia czarnogórska miała więcej elementów ludowej, patriarchalnej wiary z obecnym w niej kultem *čojstva i junaštva* (→ *čojstvo i junaštvo*) i tym samym idealizowała człowieka (w miejsce Boga), co wynikało z kultywowania przez wierny lud tradycyjnej moralności walki (A. Avdić, *Osobitosti crkve u Crnoj Gori*, 2003). Z drugiej jednak strony – mając na uwadze inne wypowiedzi polityka na łamach czasopism z lat 40. – akcentować będą obecny w jej obrębie pierwiastek racjonalistyczno-pragmatyczny, wynikający z bliskich relacji łączących Kościół prawosławny w Czarnogórze z Rzymem, a nawet „sekularyzacyjną reformację klasycznego prawosławia”, która miała być udziałem wpisanego – jak chciał ideolog – w obręb zachodnio-śródziemnomorskiego (nie zaś bizantyjsko-lewantyńskiego) modelu kultury *crnogoroslavlja* (M. Popović, *Reformatorski i etički racionalni duh crnogorskog pravoslavlja*, 1998). W argumentacji na rzecz odmienności owej „elitarnej wiary”, skoncentrowanej na pierwiastkach odległych od bizantyjskich korzeni, a niedostępnej wyznawcom serbskiego upolitycznionego i „antyeuropejskiego” świętosawia, jej zwolennicy podkreślać będą inne jeszcze elementy różnicujące: odmienny ustrój wewnętrzny Cerkwi czarnogórskiej, istnienie swoistej teokracji (metropolici, patriarchowie jako władcy świeccy), tolerancyjność prawosławia czarnogórskiego ukształtowanego w państwie wielowyznaniowym czy istotne dla kształtu wyznania związki z Zachodem. Wśród podejmowanych wysiłków na rzecz umocnienia *crnogoroslavlja* najważniejsze

staną się próby przeciwstawienia wielowiekowej „sawizacji" (chodzi o ponoć narzucony Czarnogórcom kult św. Sawy) czarnogórskiej przestrzeni duchowej – jej „petryzację" (przy czym ukuty od imienia św. Piotra (Petara) Cetińskiego termin *petroslavlje* nie wydaje się właściwym odpowiednikiem – przeciwwagą dla serbskiego upolitycznionego *svetosavlja*). Strategię kodyfikacji narodowego oblicza prawosławia wyznaczają przy tym nie tylko próby zestawiania toposów „założycieli i ojców": narodu serbskiego – św. Sawy i „ojca czarnogórskiego państwa", reformatora czarnogórskiej (autokefalicznej) Cerkwi i kodyfikatora prawodawcy – św. Piotra Cetińskiego, ale także instrumentalizowane na potrzeby każdej ze skonfliktowanych w Czarnogórze Cerkwi (serbskiej i uznawanej za „heretycką" – czarnogórskiej) kulty świętych. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wszelkie podejmowane przez zwolenników CCP wysiłki na rzecz umocnienia *crnogoroslavlja* i usamodzielnienia się „odrodzonego" narodowego Kościoła wpisane są w obręb doraźnej polityki wciąż zmagającego się z problemem swojej autoidentyfikacji od nie tak dawna niezależnego państwa.

Dr Sekula Drljević. Ličnost – Djelo – Vrijeme, Zbornik radova DANU, „Doclea" (posebno izdanje), Budva 2011; Nedeljković S., *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*, Beograd, 2007; Popović M., *Reformatorski i etički racionalni duh crnogorskog pravoslavlja*, 1998.

Dorota Gil

CZEFURZY
(Słowenia)

Leksem *čefur*, zapisywany również jako *čifúr*, *čufúr*, pojawił się w wydanym w 2012 roku aneksie do słownika *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (dalej: SSKJ), zatytułowanym *Slovar novejšega besedja slovenskega jezika* i uzupełniającym go o wyrazy, które weszły do języka po 1991 roku. Zdefiniowano to pojęcie jako pejoratywne określenie przedstawicieli jednego z narodów byłej Jugosławii mieszkających (oprócz samych Słoweńców) w Słowenii. Przyrostek -*ur* nadaje w języku słoweńskim pejoratywny wydźwięk. Najbardziej stereotyponośne jest w kulturze słoweńskiej etniczne pochodzenie bośniackie. Ankiety przeprowadzane na potrzeby badań socjologicznych wykazują, że większość Słoweńców utożsamia określenie *čefur* z Bośniakami, podobnie jak wcześniej funkcjonujące słowo *južnjak* (południowiec), konotujące stereotypowe wyobrażenia na temat mentalności mieszkańca Bałkanów. Funkcjonują też inne określenia używane w stosunku do przybyszów z byłej Jugosławii: *Bosanci*, *Boskurji*, *Bosanđerosi*, *Boskoti*, *Balkanci*, *Jugosi*, *Ići*.

W drugim znaczeniu podawanym w słowniku czefur to członek subkultury posługującej się charakterystycznym slangiem, będącym połączeniem słoweńskiego i języków innych narodów byłej Jugosławii. W tym sensie synonimem leksemu „czefur" jest wyrażenie *čapec/čapac*, opatrzone kwalifikatorem *pot. Čapac*; w środowisku utożsamiajacym się z tą subkulturą był jednak postrzegany jako nieudolny naśladowca czefura.

W słowniku etymologicznym (*Slovenski etimološki slovar*, red. M. Snoj, 2016) wskazano dwa prawdopodobne źródłosłowy badanego pojęcia: chorwacki i serbski wyraz *Č* , wywodzący się z kolei z tureckiego *Çıfıt*, który oznacza Żyda, a także sknerę bądź lichwiarza, używany jako pejoratywne określenie (w tym znaczeniu występuje również w SSKJ), lub bośniacki leksem *ćáfir* oznaczający wśród muzułmanów innowiercę, będący zapożyczeniem z arabskiego *kāfir* za pośrednictwem tureckiego *kafir*.

W latach 60. doszło do pierwszej większej fali wewnętrznej migracji do Słowenii. Zjawisko nasiliło się w latach 70., kiedy zaczął się zamykać europejski rynek przepływu siły roboczej. W 1991 roku w Słowenii mieszkało około 227 tysięcy osób pochodzących z innych republik. Kiedy wojna w Jugosławii zaczęła się rozgrywać na południe od Słowenii, przybywali tu również uchodźcy z terenów nią objętych. Jak wskazuje definicja, czefurzy znajdują się w sferze liminalnej, w stanie zawieszenia, nie są już ani Bośniakami, ani Serbami, ani też Słoweńcami. Jak sami mówią, czują się, jakby przebywali gdzieś pomiędzy jedną a drugą kulturą, nie przynależąc do żadnej. „Dol me kličejo janez, tu sem pa čefur" (Na południu wołają na mnie Janez, a tu jestem czefurem) – brzmi fragment rapowanego utworu muzycznego Gorana Hrvaćanina, Dejana Krupicia i grupy Drhall. Właściwością tej sfery jest również zacieranie różnic etnicznych i kulturowych, przebywający w niej stapiają się w jedną kategorię, w wyodrębniającym ich, nadającym społeczną tożsamość, ale jednocześnie stygmatyzującym stereotypie. Pojęcie ewoluowało z czasem, m.in. dzięki kulturze popularnej, i zaczęło oznaczać głównie pewien typ zachowań społecznych, w związku z czym przestało być identyfikowane wyłącznie z pochodzeniem etnicznym.

U podłoża stereotypu na temat czefurów znajduje się przede wszystkim obcość kulturowa, ale również habitus, miejsce w strukturze społecznej; zrodził się on poniekąd w opozycji do pożądanego ideału społecznego i cech przypisywanych Słoweńcom. Z ankiet przeprowadzonych przez badaczy na temat wizerunku czefura wyłonił się obraz młodzieży preferującej sportowy bądź przesadnie zwracający na siebie uwagę styl ubioru, choćby drogimi markami, z wyrazistym makijażem u dziewcząt, widoczną i najlepiej złotą biżuterią u chłopców. Upowszechnił się też pogląd na temat południowego temperamentu czefurów – wybuchowego, niecierpliwego, niezrównoważonego. Negatywne cechy przypisywane im najczęściej to lenistwo, bałaganiarstwo czy głośne zachowanie. Prototypem jest wzorzec męskości – *macho*, zaś kobiety znajdują się na peryferiach stereotypu. Imigranci bywają postrzegani jako żyjący w osiedlowych enklawach, nieintegrujący się ze Słoweńcami, ludzie

o niższym statusie społecznym, wykonujący prace wymagające mniejszych kwalifikacji i gorzej płatne, bezrobotni bądź kryminaliści. Taki wizerunek upowszechniały kino i telewizja (film *Kajmak in marmelada*, 2003; seriale telewizyjne: *Teater Paradižnik*, 1994–1997, *TV Dober dan*, 1999–2002 i *Naša mala klinika*, 2004–2007).

Stereotyp czefura wpisuje się w następujące kategorie: centrum – peryferie, my – oni, tubylcy – przesiedleńcy, swoi – obcy, cywilizowani – nieokrzesani, bogaci – biedni, rozwinięci – nierozwinięci, zachód – wschód. Jest pokłosiem słoweńskiego nacjonalizmu kulturowego, opartego na przywiązaniu do wartości przypisywanych wyobrażonej kulturze Europy (→ kultura). Sposób postrzegania czefurów podkreślał różnice o randze cywilizacyjnej, uzasadniając mechanizm wykluczenia przez niemożność akulturacji, co jest cechą dyskursu orientalistycznego (E. Said, *Orientalism*, 1978), traktującego inność jako różnicę ontologiczną i epistemologiczną. Wspólnota wyobrażona konstruuje w ten sposób Innego dla własnej konsolidacji.

Subkultura czefurów rozwinęła się na początku lat 90. XX wieku w osiedlach zamieszkałych w większości przez przybyszy z byłej Jugosławii. Urbanolog Grega Tomc twierdzi, że subkultura ta przechodziła początkowo przez fazę nasilonej agresji, a później podważanie dominujących wzorów kultury. Jej młodzi członkowie początkowo łączyli się w osiedlowe bandy, później wykształcił się styl ubioru, zachowania, upodobania muzyczne w postaci bałkańskiej muzyki ludowo-rozrywkowej (często w wersji turbofolku).

Subkultura czefurów związana jest przede wszystkim z kulturą miejską – większe skupiska osób wywodzących się z terenów byłej Jugosławii znajdują się w przemysłowych miastach. Lublańskie blokowisko Fužine funkcjonuje w literaturze i popkulturze jako emblematyczne miejsce życia czefurów. Andrej Skubic napisał w 2001 roku w słoweńsko-czarnogórskiej mieszance językowej uwzględniającej różne socjolekty powieść *Fužinski bluz* na temat zróżnicowania mieszkańców tego osiedla, zamieszkiwanego także przez Słoweńców. Fužine są również miejscem akcji bestsellerowej powieści Gorana Vojnovicia *Čefurji raus*! z 2008 roku. Główny bohater i zarazem narrator – nastoletni Marko – oprowadza czytelnika po świecie czefurów, opisując własne tożsamościowe doświadczenia. Vojnović nazywa język powieści *fužinščiną*, lokalną, potoczną odmianą powstałą przez lata sąsiedztwa, mieszanką slangu, różnych języków, dialektów i utrwalonych błędów. Tytuł powieści pochodzi od graffiti: „Čefurji raus!", które pojawiało się w różnych lokalizacjach w Lublanie od lat 90. W 1999 roku powstała gra komputerowa *Antičefur* z podtytułem *Totalno razčefurčenje*, strzelanka wzorowana na Duke Nukem 3D. Jej twórcy powołują się na konwencję parodii.

Od 1990 roku rozwijała się tzw. *balkan scena* bądź *jugorock scena*, w postaci młodzieżowych imprez o tematyce bałkańskiej. Czynnik prowokacji politycznej, wyraz buntu wobec dyskursu nacjonalistycznego w przestrzeni publicznej połączył się z zainteresowaniem muzyką i sentymentami towarzyszącymi rozpadowi Jugosławii. W alternatywnym Radiu Študent w latach 1991–1997

nadawano interaktywną kulturalno-społeczną audycję muzyczną *Nisam ja odavde* dla studentów z byłych republik jugosłowiańskich w języku bośniackim. Robert Pešut – pseudonim Magnifico – wydał w 1996 roku ironiczny społeczno-krytyczny album muzyczny *Kdo je čefur*. Goran Hrvaćanin i Dejan Krupić – przedstawiciele drugiego pokolenia imigrantów – stworzyli serię ponad 70 satyrycznych filmików internetowych (ponad 30 milionów wyświetleń) parodiujących wszelkie atrybuty przypisywane czefurom.

Obecność wizerunku czefura w kulturze popularnej zmniejszyła dystans wpisany w stereotyp. Ta tematyka cieszy się dużą popularnością wśród Słoweńców, wyobrażenie czefura wpisuje się bowiem w proces budowania słoweńskiej tożsamości, stając się jednym z jej antystereotypów i zwierciadlanym odbiciem zespołu cech uznawanych za waloryzowane pozytywnie we własnej wspólnocie.

Kuzmanić T., *Bitja s pol strešice: slovenski rasizem, šovinizem in seksizem*, Ljubljana 1999; Šabec K., *Kdo je čefur za kranjskega Janeza: stereotipi in kulturne razlike v sodobnem evropskem kontekstu*, w: *Stereotipi v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi: zbornik predavanj*, Ljubljana 2007, s. 102–116; Vojnović G., *Čefurji raus!*, Ljubljana 2008.

Marta Cmiel-Bażant

CZWÓRKA „MYŚLI”
(Bułgaria)

Powstanie literackiej grupy „Myśl” („Мисъл”) wiązało się z realizacją przełomowego dla końca XIX i początku XX wieku bułgarskiego projektu kulturowego. Krystio Krystew (1866–1919), filozof, estetyk, założyciel czasopisma „Myśl” (1892–1907) i współpracujący z nim twórcy Penczo Sławejkow (1866–1912), Petko Todorow (1879–1916) oraz Pejo Jaworow (1878–1914) podjęli wysiłek sformułowania nowego programu ideowego, radykalnie zrywającego z koncepcjami porządku estetycznego lansowanego przez twórców epoki poodrodzeniowej. Zdeklarowani indywidualiści, odmiennie niż poprzednicy postrzegali rolę i miejsce artysty w hieratycznie ustrukturowanej rodowej kulturze. Aktywność twórcza nie wykluczała jednocześnie zaangażowania i udziału w debacie publicznej rozumianej jako obywatelski obowiązek udziału w radykalnej modernizacji społeczeństwa. Krystew ramy ideowego projektu sztuki słowa nakreślił po lekturze liryki Iwana Wazowa (1850–1921) w tekście *Поетът и обществото* (1893). Później założyciel „Myśli” w innych pracach (*Млади и стари*, 1907; *Христо Ботйов – П.П. Славейков – П. Тодоров – П.К. Яворов*, 1917) także wprost nie definiował zadań twórczych grupy. Rezygnował z komentowania znaczenia ich dokonań, uznając, że pisarze i periodyk,

na łamach którego ukazują się ich teksty, są integralnym, dobrze funkcjonującym organizmem. Pośrednio sedno generacyjnego przesłania ideowego sformułował Penczo Sławejkow, konfrontując minioną epokę – „przedtem” ze znaczącym „teraz” (*Българската поезия*, 1906), wyznaczając tym samym kres świata starego ze względu na wyczerpanie się *modus operandi* kultury narodowej, kształtowanej na zbiorowych ideałach patriarchalnego świata. Poeta skalę całokształtu nowej rzeczywistości w wolnym, niezależnym państwie, w tym instytucjonalne zarządzanie życiem społeczeństwa, utożsamiał z odrzuceniem pragmatycznej filozofii epoki „pospolitego ruszenia”, czasu „ojców”. Synowie/młodzi potencjał i sens idei nowoczesności rozumieli jako konieczność zwrotu w stronę kultury bazującej na uniwersalnej duchowej problematyce. Sławejkow wykładnię dotyczącą postaw modernistycznego artysty, z definicji odrzucającego powszedniość jako dykt tego, co przeciętne, zewnętrzne, tandetne, zwerbalizował w esejach *Душата на художника* (1899) i *Блянове на модерен поет* (1903). Zgodnie z poglądami wszystkich członków grupy fundamentem nowej kultury była siła ducha, zdolności artysty do odrzucania doraźności, żmudny wysiłek samodoskonalenia. Od przełomu XIX i pierwszego dziesięciolecia XX wieku Czwórka „Myśli” realizację proponowanego projektu kultury i sztuki podporządkowała zadaniu kształtowania nowego odbiorcy. Odbiorcy gotowego na naukę opanowania zasad gramatyki języka epoki, nie zakładającego, że od razu pojmuje sensy proponowanej refleksji estetycznej, naukowej, popularnonaukowej, a zwłaszcza przesłanie ogłaszanych utworów literackich. Publikowane na łamach „Myśli” teksty odzwierciedlały nowatorstwo tendencji, skutecznie modyfikowały krajowe życie umysłowe, sygnalizowały aktualną problematykę dyskusji toczonych poza granicami Bułgarii. W kolejnych latach zbierano artystyczne żniwo modernistycznego dorobku członków grupy (P. Sławejkow, *Сън за щастие*, 1906; *Епически песни*, 1882–1907, 1907; *На острова на блажените*, 1910; *Кървава песен* 1911–1913; P. Jaworow, *Безсъници*, 1907; *Подир сенките на облаци*, 1910; P. Todorow, *Идилии*, 1908; *Драми*, 1910). Osobowości czterech reprezentantów „Myśli” tworzyły idealnie funkcjonujący byt – hipostazę nie tylko nowej, lecz z gruntu nowoczesnej kultury. Kultury funkcjonującej w postaci zwartej, idealnie dopasowanej do modelowo zorganizowanego organizmu.

Bułgarskie życie kulturalne do rozpoczęcia pierwszej wojny światowej zdominował światopogląd czwórki silnych podmiotów twórczych wzajemnie oceniających język, styl, treści, repertuar ideowy pisanych utworów. Funkcjonowanie w zamkniętym kręgu było strategią obliczoną na ukonstytuowanie się systemowo zorganizowanej sztuki słowa, w której filozof, Krystiu Krystew, ustalał linię krytyki, decydował o repertuarze norm estetycznych, a trzech pisarzy: Penczo Sławejkow – poeta, epik, eseista, Petko Todorow – twórca liryczno-epickich idylli i dramatów oraz Pejo Jaworow – poeta tragiczny, mierzyło się z reformatorskimi zadaniami. Reprezentanci kolejnych ugrupowań, generacji artystów wstępujących po Czwórce „Myśli” do literatury, do kultury rodzimego świata czuli się nie tylko upoważnieni, ale zobligowani do wyrażenia

komentarza o roli Krystewa, walorach liryki Sławejkowa i Jaworowa, neoromantycznych bohaterach sztuk Todorowa. Bojan Penew (1882–1927) podkreślał zasługi reformatorskie krytyka, przypominając, że żaden z ważnych utworów epoki nie umknął jego uwadze. Literaturoznawca, spadkobierca neoromantycznej filozofii sztuki podkreślał, że w czasach niedoboru wysokiej literatury i odrzucenia pasywnego stosunku do wyrafinowanej estetyki kultury, wbrew okolicznościom, Krystew walczył o przełamywanie konwencjonalnych postaw, przez 30 lat niezmordowanie piętnując niedostatek gustu rodaków. Równie wysoko Penew oceniał poetyckie osiągnięcia Jaworowa i Sławejkowa. Odmiennie komentował aktywność Krystewa Iwan Radosławow (1881–1969). Prawodawca symbolizmu bułgarskiego, określając redaktora i lidera grupy „Myśli" jako jednostkę wrażliwą, człowieka z atencją odnoszącego się do twórczości duchowej, a gardzącego tym, co trywialne, banalne i schematyczne, uznał animatora kultury, prawodawcę grupy literackiej za typowego eklektyka, którego dokonania miały wartość okolicznościową, więc nie zasługiwały na miano osiągnięć epokowych. Radosławow w studium na temat poezji Jaworowa i Sławejkowa pierwszemu przyznawał rangę indywidualności wyrastającej ponad talent drugiego. Autora tomiku *Епически песни* określił jako twórcę, dzięki któremu bułgarskie słowo poetyckie zyskało rangę ponadczasową.

Po 1944 roku dogmatyczna krytyka w Ludowej Republice Bułgarii odmawiała dziełu Czwórki „Myśli" i ideowemu dziedzictwu modernizmu wartości konstruktywnych i dopiero na fali odwilżowych rozrachunków zaczęto opracowywać dorobek artystyczny i budować nieopresyjną refleksję naukową „dekadenckiej" spuścizny literackiej. Pamięć o Czwórce „Myśli" w przewrotny sposób odnowili Bojko Penczew (1968), Georgi Gospodinow (1968), Płamen Dojnow (1969) i Jordan Ewtimow (1971), autorzy zbioru *Българска Христоматия (избрани образци от всичките родове съчиненния*) (1995). Posłużyli się pastiszem, grą i parodią, by przypomnieć ważne dla nowej kultury antologie – dziełko służące edukacji poodrodzeniowych elit bułgarskiej inteligencji Iwana Wazowa (1850–1921) i Konstantina Weliczkowa (1855–1907) *Българска христоматия* (1884) i prowokacyjną mistyfikację literacką *На острова на блажените* (1910) Sławejkowa. Postmodernistyczny artefakt był powtórzeniem gestu sprzed stu lat, przypomnieniem ożywczej dla kultury roli konfrontacji wczoraj z dzisiaj, starego z nowym. Zamieszczona we współczesnej postmodernistycznej antologii jako rodzaj post scriptum fotografia à la Czwórka Myśli – Penczew (Sławejkow), Gospodinow (Jaworow), Ewtimow (Todorow) i Dojnow (Krystew) – podpowiadała, że czas transformacji odrzucił dwa ważne nurty nowoczesnej kultury i literatury bułgarskiej (pedagogiczny i introwertyczny), nie przyznając pierwszeństwa żadnej proponowanej narracji programowej.

Пенев Б., *Изкуството е нашата памет*, Варна 1978; Радославов И., *Книга от мои страници*, София 1968.

Celina Juda

DOGANIANIE
(Bułgaria)

„Doganianie" jest konceptem niesamodzielnym, funkcjonującym w ścisłym powiązaniu z ideą → postępu i mającym swój aspekt kulturowy, religijny, filozoficzny, psychologiczny, a nade wszystko ekonomiczny i geopolityczny. W okresie modernizacji Bułgarii, czyli w XIX i XX wieku, ta optymistyczna idea, na unilinearnej drodze → postępu będąca antidotum na zacofanie, zyskała ogromny potencjał emotywny i regulatywny. Wyraża wiarę w możliwość osiągnięcia stopnia rozwoju cywilizacyjnego na równi z liderami, którzy niegdyś nie różnili się sposobem życia od innych (→ ewolucja), ale bieg ku dostatkowi i lepszym warunkom życia rozpoczęli dużo wcześniej. W tej perspektywie przyszłość doganiających to teraźniejszość doganianych. Doganianie w sensie teleologicznym wiąże się z konceptem „przyspieszonego rozwoju", który wypracowany został na gruncie XIX-wiecznych nauk biologicznych i oparty jest na założeniach deterministycznych (→ ewolucja – Bułgaria). Jednocześnie nieodłącznym aspektem doganiania jest woluntaryzm i agoniczność. Niedojrzałość/zapóźnienie postrzegane są w jego obrębie jako stygmatyzujące, a wysiłek włożony w „doganianie", oprócz widoków na poprawę warunków życia, ma przynieść anulowanie stygmatu zacofania i inności.

Formuła zapóźnienia, zintegrowana z ideą doganiania, zagościła w dyskusjach nad statusem Bułgarów jeszcze przed zaistnieniem narodu politycznego, już w okresie pierwszych XIX-wiecznych reform modernizacyjnych w imperium osmańskim (→ postęp; → ewolucja). Przyczyn pewnej uległości Bułgarów wobec perspektywy koniecznych zmian i przebudowy dotychczasowego sposobu myślenia sprzyjać mogły reguły życia w imperium osmańskim, które – co można stwierdzić z perspektywy długiego trwania – generowały rozwój dwu filozofii przetrwania. Z jednej strony podrzędny status chrześcijan i dominacja grecka w obrębie milletu chrześcijańskiego powodowały brak politycznej podmiotowości Bułgarów, którzy zachowanie wspólnoty kulturowo-konfesyjnej zawdzięczali relatywnie dobrym warunkom życia w imperium i skuteczności własnych strategii radzenia sobie z władzą. Wśród nich nie bez znaczenia były praktyki rozgrywania własnej „mądrościowej" przewagi nad dysponentami obcych dystynkcji. Folklor bułgarski, a w nim nade wszystko przysłowia, anegdoty i bajki obyczajowe poświadczają obraz sytuacji, której znakiem pozostaje obdarzony sprytem i cieszący się uznaniem plebejski mędrek (Chityr Petyr).

Z kolei osiągnięcie wysokiego statusu społecznego zgodnie ze standardami beneficjentów historii wiązało się z koniecznością apostazji i akulturacji. Ci, którzy przechodzili na islam, nawet jeśli działo się to pod ekonomicznym czy (rzadziej) fizycznym przymusem, stawali przed możliwością kariery w administracji państwowej i wojsku. W humanistyce bułgarskiej ten problem wciąż jest przemilczany.

Doganianie rozumieć można jako dostępną powszechnie strategię niwelowania różnic, opartą na naśladowaniu i przyspieszeniu tempa zmian (→ ewolucja – Bułgaria; → postęp – Bułgaria); jej podmiotem nie są jednak jednostki, lecz cała wspólnota narodowa, rozumiana jako suma tych podmiotów (Neofit Bozweli). Doganianie jest więc projektem egalitarnym, zakładającym pozytywny obraz siebie, własnej witalności, siły i talentów wystarczających, by skutecznie posługiwać się inkorporowanym modelem kultury. W tym procesie mogą się zdarzać błędy („źle rozumiana cywilizacja"), jednak samo założenie konieczności dostosowywania się do nowego porządku rzeczywistości nie było kwestionowane.

Od historii Paisija Chilendarskiego, który naśladowanie obcych wzorów (choćby to mieli być prawosławni Grecy) uznawał za haniebne, nieetyczne i szkodliwe w aspekcie soteriologicznym (→ tradycja – Bułgaria), przez dialogi pouczające Neofita Bozwelego (→ ewolucja – Bułgaria), po publicystykę Neszo Bonczewa, została przebyta długa droga, której w niejednoznaczny sposób patronowali też frankofońscy władcy imperium osmańskiego, zorientowani na modernizację kraju. Doganianie Europejczyków miało się wyrażać w rozwoju → oświaty, → kształcenia, a te z kolei miały zaspokoić znamienne braki w kulturze bułgarskiej – filozofii, gramatyce, retoryce, logice, matematyce itp. I tak na przykład, wychwalając zarówno „oświeconą i pracowitą" Europę, jak i miłościwie panującego sułtana, wydawca pisma „Любословие" Konstantin Fotinow perswadował czytelnikom konieczność przyjęcia znamiennej hierarchii wartości, a wśród nich: rozumność, uczoność, sławę, siłę, bogactwo, liczebność populacji (*Предисловие любочитателем*, „Любословие" 1844). Definiowaniu rozmiarów zacofania towarzyszył optymizm co do tego, że Bułgarzy potrafią w krótkim czasie upodobnić się do narodów europejskich. Pojęcia czasu i naśladowania spotkały się zatem u Fotinowa w jednym zdaniu, ale dopiero w późniejszym o trzy dziesięciolecia tekście Neszo Bonczewa *Класическите европейски писатели и ползата от изучаването на съчиненията им* (1878) pojawia się idea doganiania, jednakże ze znakiem ujemnym. Ten krytyk literacki, pozostający pod wpływem kultury rosyjskiej, zainspirowany był dysputami na temat zapóźnienia kulturowego Rosji. Zapoczątkował je Piotr Czaadajew (pierwsze *Философическое письмо*, 1836), który sformułował myśl o swoistym dopełnianiu się Rosji i Europy, pozostających dla siebie wzajemnie pewną miarą. Bonczew w trosce o rodzimą literaturę nawoływał do uczynienia z najlepszych dokonań innych kultur (a zwłaszcza rosyjskiej) punktu oparcia w rozwoju duchowym Bułgarów; miałoby to dopomóc nie tylko w wyrobieniu gustu czytelników, ale również osiągnięciu przez naród twórczej dojrzałości. Przejawiał przy tym sceptycyzm co do szans szybkiego zrównania biegu z liderami. Zapowiadana tu perspektywa stu lat wydaje się litotą mającą osłodzić odbiorcy gorzką prawdę o niemożności rychłego osiągnięcia celu. Pomimo tego koncept doganiania zawierał potencjał zdolny przez dwa stulecia do organizowania społeczności Bułgarów wokół idei dobra wspólnego, rozumianego jak spodziewany owoc zbiorowego naśladowania

Obcych. Działo się tak pomimo braku w pierwszych dziesięcioleciach po wyzwoleniu spod panowania osmańskiego (1878) oczekiwanych efektów zmian w aspekcie ekonomicznym; rzeczywistość drastycznie rozmijała się wówczas z wcześniejszymi nadziejami (→ ewolucja). Utrata osmańskich rynków zbytu przerwała prosperitę lokalnego rzemiosła i manufaktur, a kryzys pogłębiły konflikty polityczne. W ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku zarysowały się trwałe podziały, które zniwelowały dawne binarne opozycje na rzecz dyskursu wielowartościowego.

Wraz z nadejściem wpływów modernizmu kwestia doganiania ustąpiła w piśmiennictwie miejsca problematyce uniwersalizmu kulturowego i poznania własnej archaiki, czego wyrazem stał się program artystyczny pierwszego pokolenia tzw. grupy „Мисъл" skupionej wokół czasopisma o tym tytule. Jej wybitny przedstawiciel Penczo Sławejkow z pogardą odnosił się do narodu historycznego, podważając tym samym wagę wszelkich akcydentalnych partykularyzmów. Nobilitował natomiast pradawną duszę ludu/narodu jako matecznik po nietzscheańsku rozumianych wartości metafizycznych. Uniwersalistyczne aspiracje elit utyskujących na historyczny pragmatyzm i bezideowość Bułgara (K. Krystew, *Българската интелигенция*, „Мисъл", VIII, 1898, № 1) nie przyczyniły się wszakże do dekapitalizacji programu naśladowania obcych wzorców. Nie zniknął on z przestrzeni dyskursu społecznego, mimo że po pierwszej wojnie światowej trauma klęski narodowej początkowo zepchnęła na dalszy plan optymistyczne projekty uzdrowieńcze. Sceptycyzm co do jakości przemian w sferze kultury przybierał m.in. formę krytyki inteligencji bułgarskiej jako grupy wewnętrznie zdezintegrowanej, wyobcowanej, bezrefleksyjnie poddającej się obcym wpływom (→ inteligencja bułgarska). Bojan Penew w głośnym artykule *Нашата интелигенция* (1924) oskarżył jej reprezentantów o brak umiejętności zarządzania nabytymi podczas zagranicznych studiów dystynkcjami oraz o powielanie niemieckich, francuskich, angielskich, rosyjskich wzorców bez stosownego ich przewartościowania. I chociaż on sam odnosił się do wymienionych tu kultur z wielkim szacunkiem, to traktując je w sposób esencjalistyczny, nie zamykał oczu na ich dyskusyjne (czy niosące niebezpieczeństwa) aspekty, zwłaszcza z perspektywy przydatności niektórych modeli na gruncie bułgarskim. Nawoływał do krytycznej i wybiórczej adaptacji obcych wzorów, ujmując je jako swoiste antidotum na niedostatki rodzimej tradycji, ale dobrodziejstw płynących z naśladownictwa nie kojarzył z ideą doganiania.

W zmieniającej się rzeczywistości międzywojnia dawne rozszczepienie na orientację prozachodnią i prorosyjską ulegało fragmentacji i sukcesywnym przewartościowaniom według wciąż modyfikowanych matryc ideologicznych i towarzyszących im projekcji postępu. Efekt kalejdoskopowy wzmagały docierające w tym okresie (głównie z Niemiec i Rosji) mody filozoficzne i światopoglądowe. Myśl Oswalda Spenglera budziła nadzieje na ozdrowieńczą i rewolucyjną rewitalizację Słowiańszczyzny (więc i kultury bułgarskiej), a za jej pośrednictwem reszty świata; z kolei zwycięstwo rewolucji bolszewickiej

otwierało zupełnie nowe perspektywy dla idei doganiania. Stalin aktualizował ją już w latach 30. XX wieku w odniesieniu do radzieckiej gospodarki, której rozwój w krótkim czasie miał przewyższyć osiągnięcia Zachodu. Projekt nie obejmował sfery kultury, gdyż w tym zakresie awangardowa pozycja Związku Radzieckiego uznawana była za niekwestionowaną. Bliźniaczy pod tym względem (a na mocy układów politycznych preferowany przez państwo Borysa III) model cywilizacyjny nazistowskich Niemiec stanowił formalny wzór modernizacji. Inteligencja bułgarska, wtłoczona między dwa rosnące w siłę totalitaryzmy, uczestniczyła w typowych dla epoki sporach, angażując się to po jednej, to po drugiej stronie. W najwartościowszych dokonaniach, które przetrwały próbę czasu, starano się znaleźć odpowiedź na pytanie o specyfikę małego narodu i jego przyszłość. Ten nurt refleksji został przerwany w wyniku ustanowienia powojennego porządku politycznego i utrwalenia stref wpływów. Jak wiadomo, po drugiej wojnie światowej dokonania ZSRR stały się w Bułgarii wzorcowe i w retoryce politycznej przejęto język propagandy radzieckiej. Kiedy w humanistyce zachodniej ewolucjonistyczne podejście zostało odrzucone, a w Bułgarii zakwitł marksistowski progresizm, idea doganiania stała się nieodłącznym elementem mechanizmu uwodzenia politycznego, a wiedza, jak należy to czynić – atrybutem władzy. Przy czym w sferze propagandowej teza o wyższości kultury socjalistycznej nad „zgniłą kulturą burżuazyjną" stanowiła aksjomat, który mobilizować miał rzesze do wzmożonych wysiłków na rzecz pokonania w tym wyścigu ideologicznych wrogów, nie tylko ich dogonienia, ale i wyprzedzenia (przemówienia Todora Żiwkowa z lat 1956–1989 na temat rozwoju gospodarczego, na przełomie lat 70. i 80. Ludmiły Żiwkowej dla sfery kultury). Pewnym antidotum na niewygasłe jeszcze wspomnienia własnego zapóźnienia kulturowego stała się w latach 70. interpretacja historii nowszej literatury bułgarskiej, dokonana przez radzieckiego badacza (z pochodzenia pół-Bułgara) Georgiego Gaczewa w książce *Ускоренное развитие литературы* (1979). Autorytet zewnętrzny (i to radziecki!) potwierdził, iż specyfika bułgarska polegała na skróceniu w XIX wieku do kilku dziesięcioleci czasu potrzebnego do pokonania drogi rozwojowej literatur europejskich od renesansu do realizmu. Żywotność tej matrycy interpretacyjnej okazała się trwalsza od programu ideologicznego, który pierwotnie za nią stał, czego dowodem jest na przykład opublikowany po bułgarsku w 2013 roku artykuł Raymonda Detreza *The Bulgarian National Movement in the Light of Miroslav Hroch's Analysis of National Revival in Europe*, w którym belgijski uczony zakwestionował typologię modeli modernizacji Miroslava Hrocha i zaproponował powrót do – jego zdaniem – wciąż badawczo atrakcyjnej teorii „przyspieszonego rozwoju" Gaczewa (http://cf.hum.uva.nl/natlearn/Balkan/athens_detrez.html; dostęp z dnia 5.02.2013).

Po 1989 roku, w warunkach euroentuzjazmu, ale i frustracji typowej dla doby transformacji ustrojowej, podejście etyczne ujawniło się w sferze interdyscyplinarnych badań nad ideą i zjawiskiem doganiania na różnych etapach bułgarskiej historii. Instytut Badań Filozoficznych Bułgarskiej

Akademii Nauk patronował wieloautorskim monografiom pod redakcją Wasiła Prodanowa: *Догонващото развитие* (2004) i *Догонващото развитие в глобализираното информационно общество* (2007). W tomach tych zachodzi przemieszanie perspektywy metakrytycznej (dla której punktem odniesienia najczęściej pozostaje myśl historyka pojęć Reinhardta Kosellecka) i pragmatycznej (której celem jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o rzeczywiste znaczenie „doganiania" dla modernizacji Bułgarii w nowej sytuacji politycznej). Niezależnie od punktu widzenia autorzy skłaniają się ku przekonaniu, że istotnym i nadal trwałym negatywnym skutkiem oddziaływania idei doganiania w kulturze bułgarskiej jest jej imitatorski charakter. W poszczególnych opracowaniach pierwszego tomu uderzająca jest tendencja do reprodukowania wciąż tego samego paradygmatu „gorszości" w stosunku do tego, co aspirujące do uniwersalizmu. Wyraża się to m.in. w urazach wynikających z niepowodzeń w „doganianiu". Wasił Prodanow, który kulturę bułgarską interpretuje w kategoriach heglowskich i uznaje ją za produkt narodu niehistorycznego, uważa „doganianie" za „konieczność historyczną" w procesie modernizacji. Optymizm autora co do finału owego doganiania dotyczy jednak tylko sfery instytucjonalno-ekonomicznej, podczas gdy kształt kultury jest według niego zdeterminowany i ma charakter odtwórczy. Badacze dostrzegają tu ambiwalentny potencjał imperatywu „doganiania", który mobilizuje i demobilizuje postawy modernizacyjne; nie wypowiadają mu jednak posłuszeństwa.

Rozprawy ze zbioru *Догонващото развитие в глобализираното информационно общество* (2007) modyfikują główny nurt refleksji o „doganianiu", co tylko po części wiąże się ze zmianą statusu Bułgarii jako członka Unii Europejskiej. Pojawiają się tu nowe próby interpretowania „opóźnienia" i „doganiania", które stają się synonimami glokalizacji (Prodanow), a nawet uważane są za atrybuty swojskości o charakterze komercyjnym (Bogdana Todorowa). Na szczególną uwagę zasługuje pozostający w kręgu myśli postsekularnej artykuł Wasiła Penczewa *Исторически път и догонващо развитие*. Idąc śladami Reinharda Kosellecka, Heideggera i takich krytyków idei postępu, jak Paul Tillich i bułgarski filozof emigracyjny Asen Ignatow (*Антропологическа философия на историята. За една философия на историята в постмодерната епоха*, 1998), autor rozbudowuje następującą tezę: skoro postęp może być uznany za zsekularyzowaną chrześcijańską koncepcję historii, rozumianą jako ruch w kierunku przyszłości, to doganianie jest sekularyzacją prawosławno-chrześcijańskiego wariantu tej idei, zdominowanego przez perspektywę eschatologiczną, zorientowaną na konkretny cel. Postęp, który Koselleck widział z perspektywy rozmijania się horyzontu oczekiwań i doświadczenia, Penczew prezentuje jako zjawisko opozycyjne wobec doganiania, gdyż to ostatnie jednoczy horyzont doświadczenia z horyzontem oczekiwań. W wyrażonej w języku Heideggera konkluzji Penczew stawia znak równości między doświadczeniem doganiania i losem. Przeszłość (cudza) staje się własną przyszłością, dążenie do niej splata się z samym byciem.

Ta próba uchwycenia nowej różnicy między doganiającymi i doganianymi zorientowana jest na pogłębianie dychotomii łaciński Zachód – prawosławny Wschód (→ ewolucja). W jeszcze bardziej zawoalowanej formie wyraża jednak ukryty pod kategorią LOSU narzucany i aprobowany przymus kulturowych/cywilizacyjnych konwersji jako warunku przetrwania.

Догонващото развитие в глобализираното информационно общество, ред. В. Проданов, София 2007; Пенчев В., *Историческата приемственост в глобализиращото догонване*, София 2005.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

DOSITEJEVŠTINA
(Serbia)

Powstały w kręgach cerkiewnych, utworzony od imienia Dositeja Obradovicia (1742–1811) termin *dositejevština* (obok rzadziej używanego *dositejština* i *dositej[ev]stvo* – rozumiane już bardziej neutralnie jako myśl czy też zbiór jego idei), traktować należy jako pejoratywne określenie ideowej/światopoglądowej postawy kontynuatorów bądź zwolenników tej postaci, przyjmujących za podstawę swych typowo „oświeceniowych" działań zasady racjonalizmu, ale także po prostu okcydentalistów, a nawet kosmopolitów. Na określenie zbiorczej naukowej refleksji w tym zakresie używa się z kolei pojęcia *dositejologija.* Z perspektywy niektórych duchownych Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: SCP) (Srpska pravoslavna crkva), postrzegających Obradovicia jako rzekomo zwalczającego Cerkiew anty- czy nawet a-teistę, *dositejevština* stała się przede wszystkim synonimem antyreligijnej i antyprawosławnej postawy (okcydentalistycznie, liberalnie bądź lewicująco zorientowanych) intelektualistów, którzy za swego patrona uznali „Pierwszego Oświeciciela Narodu Serbskiego". Termin użyty po raz pierwszy przez profesora teologii Jovana Rapajicia w latach 30. XX wieku współcześnie funkcjonuje jako stały element dyskursu na temat anty- i okcydentalnego kierunku rozwoju kultury serbskiej (→ kultura), w której dzisiejsi *dositejevci* stają się rzecznikami tolerancji etnicznej i wyznaniowej, praw człowieka, otwartego społeczeństwa obywatelskiego i państwa świeckiego, a także dążeń do umocowania Serbii w obrębie struktur Unii Europejskiej.

U podstaw kształtowanego przez dwa stulecia stereotypu Dositeja jako rzekomego propagatora postaw antyreligijnych i antycerkiewnych legł na początku XIX wieku fundamentalny z perspektywy dalszego rozwoju kultury serbskiej spór trzech stron: oświeceniowych okcydentalistów (zwolenników Dositeja), „natywistów" – apologetów tradycji ludowej (*Vukovci*, *Srbende*)

i zwolenników tradycji opartej na prawosławiu (*crkvari*). Upowszechnione w 1850 roku przez jednego z wydawców dzieł Obradovicia – Danila Medakovicia – rzekome zarzuty pod adresem Dositeja ze strony znaczących hierarchów cerkiewnych – patriarchy Antima V i władyki Petara II Petrovicia Njegoša (domagającego się ponoć zakazu druku jego ksiąg), wraz z podobną postawą biskupa Evgenija Jovanovicia utwierdzać będą przekonanie o zdecydowanie negatywnym oficjalnym stanowisku Cerkwi wobec Dositeja, a wyrażana przez samego pisarza krytyczna ocena stanu zakonnego potraktowana zostanie jako krytyka całego Kościoła ze strony „antyprawosławnie" usposobionego racjonalisty. W największej mierze do utrwalenia powyższych stereotypów przyczynią się jednak autorytatywne opinie antyklerykalnie usposobionego krytyka literackiego o orientacji lewicowej z początku XX wieku Jovana Skerlicia (1877–1914) i wykorzystująca je już w czasach titowskiej Jugosławii komunistyczna propagandowa publicystyka antykościelna.

Przyglądając się dziejom recepcji w kręgach cerkiewnych myśli głównego przedstawiciela narodowego oświecenia, należałoby przede wszystkim stwierdzić jej długie merytoryczne przemilczanie – aż do pierwszego w miarę gruntownego (i w istocie pozytywnego, zrównującego zasługi Dositeja z dziełem Vuka Karadžicia) omówienia przez teologa Pavle Švabicia (1897). Także Dimitrije Ruvarac (w pracy *Protivnici štampanja Dositejevih dela*, 1911) starał się wyjaśnić nieporozumienia dotyczące rzekomego zakazu druku dzieł *prosvetitelja* wieloma przypadkowymi zbiegami okoliczności, jednak również z dużą częstotliwością pojawiały się w tym środowisku oskarżenia go o antyreligijność. Tekst Ruvarca rozpoczął zagorzałą dyskusję na temat światopoglądu koryfeusza serbskiej kultury przełomu XVIII i XIX wieku, w której przekonania religijne uczestników sporu nakładały się na ich sympatie polityczne, przynależność generacyjną i kulturowe zaplecze własnych biografii: z jednej strony widziano w Obradoviciu wielkiego reprezentanta europejskiego racjonalizmu oświeceniowego, prekursora sekularyzacji społeczeństwa i państwa (autorzy lewicowi – Jovan Skerlić, Andra Gavrilović, Tihomir Ostojić; z kręgów prawicy również Stojan Novaković), z drugiej – na przykład bp Nikolaj Velimirović – próbowano początkowo usprawiedliwiać jego reformatorskie poczynania, jednak wraz z umacnianiem się w nurcie myśli cerkiewnej „linii świętosawskiej" (→ *svetosavlje*) były one coraz częściej dyskredytowane. Jeszcze obchodom setnej rocznicy śmierci Dositeja (1911) towarzyszyła wzniosła afirmacyjna oprawa ideologiczna czyniąca z nich pewien kulturowy akt fundacyjny w przededniu pierwszej wojny światowej i w atmosferze rosnącej popularności haseł (serbocentrycznego) jugoslawizmu: w skład komitetu organizacyjnego weszli zarówno hierarchowie SCP, jak i jej oponent Skerlić; odprawiono uroczysty parastos z udziałem króla, najwyższych władz i przedstawicieli świata akademickiego; lokalne celebracje powtórzono w ponad 40 miejscach – od Chorwacji, przez Bośnię, do Macedonii (także w monasterach i szkołach); uskuteczniono wielką akcję wydawniczą i pomnikową. Z okolicznościowych publikacji tego czasu powstałych w łonie Cerkwi wyróżnił

się anonimowy artykuł (prawdopodobnie Andry Gavrilovicia) *Crkva i Dositije – o stogodišnjici Dositijeve smrti* (1911), oficjalnie kwestionujący istnienie sprzeczności między szczerą „wiarą rozumu" oświeciciela i podejmowanymi przez niego próbami reform społecznych – co miało łagodzić krytyczny doń stosunek instytucji kościelnej na mniej urzędowej płaszczyźnie (przejawiający się w powtarzających się przez dziesięciolecia oskarżeniach o ateizm).

Poglądy Skerlicia w tej kwestii (jako zwolennika racjonalistycznego sposobu myślenia, a również idei protestanckiej) były natomiast czytelne, wychodziły od tez o odrzuceniu przez „Pierwszego Oświeciciela" całej cerkiewnej tradycji kulturowej i – pod przykrywką walki z zabobonem i obskuranckim monastycyzmem – forsowaniu jednoznacznych idei postępu i tolerancji w wydaniu okcydentalnym. To radykalne i uproszczone przeciwstawienie przez cały wiek XX okazało się dla następców Skerlicia pretekstem do jeszcze ostrzejszego budowania religijnych, filozoficznych, cywilizacyjnych, psychologiczno-mentalnościowych, geopolitycznych i prawno-ekonomicznych opozycji między Serbią i „Europą". Wspomniany wyżej artykuł – i podobne w duchu na łamach periodyku „Brankovo kolo" – Radoslava Grujicia i innych, świadczące o złagodzeniu konfrontacyjnej postawy Cerkwi przy okazji obchodów z 1911 roku – znacznie utrudniły mu obronę stanowiska zakładającego jej „represyjność" wobec poglądów Dositeja – stąd wzięły się z kolei jego ataki na Dimitrija Ruvarca czy Milana Ševicia. Ponownie narastająca różnica zdań wiązała się z przyjęciem po 1918 roku w trójnarodowym Królestwie Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) oficjalnego patronalnego zwierzchnictwa trzech postaci: św. Sawy, katolickiego biskupa Josipa Juraja Strossmayera i protestanta Primoža Trubara, wobec czego kulturowo-religijne wartości inne niż „świętosawskie" musiały w Serbii zostać stłumione. Początkowa „sekularyzacja" postaci św. Sawy i próby wyeksponowania elementów łączących ją z Dositejem poskutkowały wszak procesem odwrotnym i pod koniec lat 20. dzięki wpływowi teologów rosyjskich i tzw. ruchu pątniczego (*bogomoljački pokret*) Obradović zostanie umiejscowiony w całkowitej opozycji wobec ojca serbskiej Cerkwi. Na tej m.in. podstawie późniejsi badacze rodzimego oświecenia, szczególnie w czasach socjalizmu, będą za centralne jego zagadnienie w sposób uschematyzowany uważać antynomię klerykalizmu i antyklerykalizmu. Jeszcze w monarchii jugosłowiańskiej filozof Vladimir Vujić rozpowszechniał pogląd o Dositeju jako „symbolu ateizmu", a wtórowali mu na przełomie lat 30. i 40. mnich Jovan Rapajić i archimandryta Stefan Ilkić, pisząc o roli „małego Lutra małego narodu" w rozbijaniu ciągłości historycznej Cerkwi czy o jego związkach z masonerią. Podczas istnienia kolaboracyjnego faszystowskiego rządu Milana Nedicia z inicjatywy Vladimira Velmar-Jankovicia kłopotliwe nazwisko zostanie usunięte z programów szkolnych, a cała myśl oświeceniowa jako „wytwór zdrajców" ulegnie potępieniu. Formułowane później – w dużej części z emigracji – opinie nie tylko bpa Velimirovicia, ale także o. Justina Popovicia czy Dimitrije Najdanovicia utwierdzą sposób postrzegania *dositejevštiny* jako szkodliwej doktryny liberalno-okcydentalnej

(w tym duchu o jej twórcy pisano na przykład w opozycji do Njegoša jako „aktywnym antyreligijnym działaczu piszącym pod czyjeś dyktando" – J. Dajković, *Povodom knjige g. Mite Kostića „Dositej Obradović u istoriskoj perspektivi XVII i XVIII veka"*, 1954).

Upływ czasu nie zlikwidował tych rozdźwięków – nadal tego rodzaju argumentacją i stylistyką posługiwał się na przykład bp Amfilohije Radović (*Svetosavsko prosvetno predanje i prosvećenost Dositeja Obradovića*, 1981 – przeciwstawienie „człowieka wiary" jako ideału „świętosawskiego oświecenia" „człowiekowi rozumu", który był z gruntu amoralny, areligijny i przy tym *zlonameran*); w podobnym tonie występował bp Atanasije Jevtić (*Razvoj bogoslovlja kod Srba*, 1982 – tu Obradović widnieje jako deista, mason i zwolennik „antyserbskich reform"). Radykalny w ocenach Dimitrije Kalezić postulował całkowite odrzucenie i wyizolowanie jego poglądów, gdyż był on „aktywnym ignorantem, który odrzucał wiedzę" i „interesowała go głównie [anty-duchowa] Europa, której bogactwem i blaskiem się zachwycał (…), negując kulturę wschodnią i średniowiecze", a „najważniejsza w *dositejewszczyźnie* zasada mówiąca, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, w przeciwieństwie do tradycji świętosawskiej, doprowadziła do całkowitej profanizacji serbskiej kultury" (*Pro et contra (Dositej Obradović u tekovima crkvenog života svoga vremena)*, 2000). Powstały w 2004 roku polemiczny manifest świętosawców *Novo pismo Haralampiju* w nawiązaniu do klasycznego oświeceniowego tekstu daje jego autorowi – i rodakom – powody do wstydu, zarzucając mu kulturową obcość i wytykając nieuświadomionym czytelnikom, iż „wielbią go jedynie śliniący się na myśl o Europie [*evroslinavci*]; identyczne diagnozy zawierała tzw. *Studenička deklaracija* (2003).

Patrząc na tego typu polemiki diachronicznie, można zaobserwować, iż seria dość podobnie zorientowanych ataków na Obradovicia rozpoczęła się już w czasach powstań narodowych początku XIX wieku, następnie próbowano (Njegoš i Karadžić) wymóc na niepiśmiennym księciu Milošu Obrenoviciu zakaz druku jego książek. Od czasu pojawienia się w końcu edycji tych dzieł (wydawca Danilo Medaković, 1850) umocnił się stereotyp ich nieprzystawalności do doktryny cerkiewnej, a powielali go literaturoznawcy demonizujący nieprzekonujący ich racjonalizm autora. W okresie międzywojennym tendencja ta uległa wzmocnieniu, po czym w warunkach titowskiej federacji władze komunistyczne naciskały na SCP, by uznała „postępowy" charakter działań Dositeja (a jednocześnie same lansowały pogląd o jego prześladowaniu przez Cerkiew). Do wyjątków należała kompromisowa postawa Vladety Jeroticia, który widział w nim wielkiego kulturowego pośrednika między wszystkimi tradycjami chrześcijańskimi (z protestantyzmem włącznie) i „człowieka kompromisu" w kwestiach wiary i rozumu. Dziś większość środowisk cerkiewnych dostrzega pozytywną wartość jego krytyki stanu ówczesnego Kościoła, dostrzegając w niej czynnik modernizacyjny na miarę możliwości stradycjonalizowanego prawosławia. W kręgach świeckich po obaleniu władzy Slobodana Miloševicia doszło natomiast nawet do swego rodzaju „nowej kanonizacji" tej

kontrowersyjnej dla Serbów postaci, co przejawiło się na przykład w szerokiej jej popularyzacji w całym życiu społeczno-kulturalnym w perspektywie europejskich aspiracji państwa. Reinterpretacji poddawano na tej fali choćby „fundamentalny akt" przybycia Dositeja do „tureckiej" Serbii z solidną obcojęzyczną biblioteką i przyjęcie funkcji ministra oświaty, przeciwstawiając taką oświeceniowo-nauczycielską misję narodowo-romantycznej postawie heroicznej kosowskiej martyrologii. Wszędzie natomiast tam, gdzie mówi się obecnie o marginalizacji roli Cerkwi, niejako automatycznie w roli patrona pojawia się właśnie *dositejevština* – kompleks przekonań nierzadko instrumentalnie upraszczanych w imię osiągnięcia czystej argumentacji „za albo przeciw" modernizacji Serbii w jej kulturowym i politycznym samookreśleniu się w Europie.

Janić Đ., *Dositej i dositejevština*, Beograd 2014; Jašović P., *Recepcija književnog dela Dositeja Obradovića*, Pančevo 2007.

Dorota Gil

DUKLJANSTVO
(Czarnogóra)

Rozwijająca się w XXI stuleciu (a mająca odosobnionych prekursorów w latach 30. i 70. XX wieku) ideologia mitologizująca protonarodowe księstwo Dukli jako suwerennego poprzednika późniejszych formacji państwowych Czarnogóry zyskała szczególne znaczenie na przełomie tysiącleci w roli paradygmatu tożsamościowego przeciwstawianego zwłaszcza serbskiej idei etnohistorycznej. Jej podstawę stanowi koncepcja „testamentu terytorialnego" dawnej rzymskiej (zromanizowanej) D[i]oclei, po slawizacji w VII wieku rozpościerającej się od Boki Kotorskiej do rzeki Bojany (może i do dzisiejszego Durrës) i od Risanu do źródeł rzeki Pivy, a w 1077 roku zyskującej rangę królestwa (koronę przyjęto z rąk papieża Grzegorza VII) z ważną rolą zgromadzenia przywódców plemion. Dwaj główni świadkowie jego istnienia i rangi (Konstantyn Porfirogeneta i pop Dukljanin z Baru) podkreślają znaczenie chrystianizacji Słowian na tym terenie – była prowadzona wysiłkiem cesarza bizantyjskiego Leona III w VIII wieku, co napotkało reakcję papiestwa wysyłającego z kolei w te strony znających język słowiański benedyktynów. Władcy Dukli, broniąc interesów arcybiskupstwa w Barze (od 1089 roku), pozostawali w ścisłym kontakcie z wysłannikami Rzymu – przekonanymi, że posiadają klucz do wszystkich słowiańskich ziem regionu. Mimo tego państewko nie wychodziło z orbity oddziaływania Bizancjum (przynajmniej na wybrzeżu) do 1043 roku, a po zmianie nazwy na hydronimiczną – Zeta (ok. 1040) trafiło w 1186 roku pod panowanie sąsiedniej serbskiej Raški żupana Stefana

Nemanji (szukającego dostępu do morza), co oznaczało ustalenie dominującego wpływu wschodniego chrześcijaństwa aż do nadejścia Turków. Monarchią rządziło pięcioro książąt i ośmioro królów pierwszej czarnogórskiej dynastii Vojisavljeviciów (w tym dwie kobiety), a główne ośrodki miejskie – pokrywające się z większością centrów dzisiejszego państwa – były siedzibami biskupstw. Na terenach południowych prawdopodobnie powszechny był słowiańsko-albański bilingwizm. Cały proces kontaktowania się przybyszów z komponentami kultur śródziemnomorskich przebiegał tu pod znakiem konsekwentnego porzucania przez nich cech niezorganizowanych plemion barbarzyńskich i wchodzenia w świat rozwiniętej cywilizacji. Zachowały się na przykład akty prawne (*povelje*) świadczące o dużej i złożonej aktywności administracyjnej w sferze majątków kościelnych. Motyw perypetii politycznych i tragicznego małżeństwa dukljanskiego władcy z końca X wieku Jovana Vladimira z córką macedońskiego cara Samuela Teodorą (Kosarą) stał się (za sprawą m.in. *Latopisu popa Dukljanina*) kanwą klasycznej średniowiecznej opowieści miłosnej, przechodząc do sfery folkloru, a także fundując podstawy jego ludowego kultu religijnego. Podobnej kronikarskiej i potocznej narratywizacji poddane zostały dzieje królów Mihaila i Bodina. Obecnie ostateczne podporządkowanie się Rašce nierzadko ukazywane jest natomiast jako rezultat destrukcyjnego wpływu tej ostatniej także przez budowanie własnego stronnictwa w Dukli/Zecie dzięki koligacjom małżeńsko-rodzinnym.

U źródeł wykorzystania kompleksu tak zarysowanej faktografii dziejowej jako jednego z ideologemów służących wykazaniu tysiącletniej ciągłej egzystencji czarnogórskiego żywiołu bez obcej domieszki etnopolitycznej leży przekonanie o nieobiektywnej ocenie materiału historycznego. Jego falsyfikacja zarzucana jest Serbom w szczególności w stosunku do ich opinii o rzekomym „pierwszym serbskim państwie" czy przebiegu konkretnych konfliktów zbrojnych w XI wieku – ocen wykorzystywanych w niepodległej od 2006 roku Czarnogórze w celu pozyskania „patriotycznej przychylności" części populacji o rozdwojonym poczuciu narodowym. *Dukljani* stali się zresztą ironicznym przezwiskiem zwolenników autonomicznej (*samobitna*) czarnogórskiej tożsamości etnohistorycznej, ukutym w serbskich kręgach cerkiewnych i publicystycznych (choć do formacji tej w pozytywnym kontekście nawiązywał jeszcze publicznie władca Cetinja Nikola I Petrović Njegoš w 1910 roku). Dzieje Dukli stanowią dla takich rzeczników jej kompletnej autochtoniczności jak Sreten Zeković (ur. 1943) pierwszy palimpsest sporządzany za granicą w duchu dukljanofobii (*Sintezički pregled vrsta, načina i oblika falsifikata crnogorske prošlosti*, 2011) i z intencją wykorzenienia śladów dawnej przemocy nad cywilizowanym królestwem. Dodatkowo jego geneza łączona jest czasem przez „autonomistów" z przybyciem nad tę część Adriatyku Słowian połabsko-pomorskich, na co znajduje się dowody toponomastyczne przeciwstawiające taką etnogenezę serbskiej. Powstała m.in. na gruncie podobnych intencji – druga obok oficjalnej państwowej – Dukljanska akademija nauka i umjetnosti (DANU) (Academia Dioclitiana) (1999) ustami swego

przewodniczącego Božidara Nikolicia (1940–2014) deklarowała obronę własności narodu pozbawionego „rezerwowej historii i ojczyzny", odnowienie *continuum* badawczego na chronologicznej linii „Dukla – Zeta – Czarnogóra" i opór wobec „kabalistycznej postawy" względem tej ostatniej w nauce ościennych państw (2011). Jevrem Brković (ur. 1933) w mowie inaugurującej działalność DANU przywołał *iskonsko dukljansko biće* jako *modus vivendi* jednego z najstarszych narodów śródziemnomorskich, którego tożsamość celowo wypierana była z pamięci zbiorowej – również dynastii Petroviciów, zmuszonych przez serbsko-rosyjską zmowę do milczenia w sprawie faktycznego wielokulturowego oblicza swojego ludu i prapoczątków tradycji państwowej (*Na pragu trećeg milenija*, 1999). Także Radoslav Rotković (1928–2013) i Božidar Šekularac (ur. 1944) w wykładach inauguracyjnych na forum tej opozycyjnej wobec „proserbskiej" wówczas akademii (Crnogorska akademija nauka i umjetnosti – CANU) (2000, 2001) akcentowali fakt zupełnego braku śladów tej tradycji w świadomości społecznej i publicznej przestrzeni patronalnej (Czarnogóra jako *tabula rasa*, gdzie historia rozpoczyna się rzekomo od dynastii Nemanjiciów, ale też nie bez grzechu ze strony chorwackiej). We wszystkich podobnych tekstach obecny jest motyw lawirowania duklańskich Słowian między ośrodkami Konstantynopola i Rzymu, co miało stworzyć podwaliny widocznej do dziś syntezy pierwiastków grecko-bizantyjskiego, łacińskiego i słowiańskiego w czarnogórskiej kulturze. Nienadrobionymi zaległościami w odkrywaniu tej prawdy – z racji nielicznych dotychczas kadr rodzimych historyków – zająć się miała właśnie wspomniana akademia. Książki wymienionych autorów (R. Rotković, *Odakle su došli preci Crnogoraca*, 2000; S. Zeković, *Nauka o samobitnosti Crnogoraca*, 2000; D. Radojević, *Dukljanski horizonti*, 1995 i in.) łączy podobne ideowo zaangażowane podejście do wskazanych zagadnień, jednak przy okazji dokonali oni istotnej weryfikacji materiału źródłowo-archiwalnego. Automatycznie zastosowana teza przyniosła tu nierzadko zbyt daleko idącą interpretację raczej słabo udokumentowanej działalności takich władców, jak Bodin czy Jovan Vladimir, choć wiarygodności pewnych rozstrzygnięć nie kwestionowała na przykład nauka chorwacka czy albańska. Upowszechniane przez czasopismo „Crnogorski list" i częściowo Macierz Czarnogórską (Matica crnogorska) poglądy te były od 2006 roku w umiarkowany sposób kontrolowane przez władze państwowe – trzymane w odwodzie na okoliczność sporów i negocjacji w różnych konfiguracjach międzynarodowych z udziałem Serbów. Przez wielu krytycznie nastawionych Czarnogórców są wszak uważane za spóźniony przejaw odrodzenia narodowego o małej skuteczności oddziaływania na społeczeństwo wyedukowane na wzorach njegošowskiego „kosowskiego romantyzmu", jakkolwiek pewne składniki duklańskiej ikonografii (w tym daty historyczne) próbowano zastosować oficjalnie w życiu publicznym. Owa neoromantyczna próba stworzenia szeroko akceptowanego systemu nowej mitologii (w którym tylko przekaz o Jovanie Vladimirze i Kosarze jest w pewnym stopniu szerzej społecznie czytelny) może mieć – jak się sądzi – jedynie krótkotrwałą moc mobilizacyjną, gdyż ze

strony konkurencyjnego systemu serbskiego (osadzonego na solidnych podstawach historyczno-propagandowych) napotka niechybnie proste kontrargumenty, mówiące, że toponim Dukla ma pochodzenie iliryjskie, mieszkańcy tego państwa byli katolikami nawróconymi przez Nemanjiciów na prawosławie, a niemal cała dynastia Petroviciów-Njegošów konsekwentnie zachowuje na ten temat głębokie milczenie – z powodu ówczesnej niewiedzy historycznej lub może jednak celowego unikania kontrowersyjnego tematu przeszłości (M. Popović, *Njegoševo nasleđe*, 2013).

Falsifikati crnogorske prošlosti. Zbornik radova, ur. B. Nikolić, Podgorica 2011; Radojević D., *Dukljanski horizonti*, Podgorica 1995; Šekularac B., *Crna Gora u doba Vojisavljevića*, Cetinje 2007.

Lech Miodyński

DYNOWIZM
(Bułgaria)

Fundamentem bułgarskiego myślenia o dynowizmie jest idea → postępu pojmowana w perspektywie problematyki narodowej. W zależności od punktu odniesienia doktryna Petyra Dynowa (1864–1944) widziana jest albo jako przeszkoda, albo jako katalizator bułgarskiego rozwoju. Podstawowe narracje reprezentujące dwa poglądy przeciwstawne, zwolenników (wyznawców) i przeciwników, powstały w okresie międzywojennym.

Członkowie Białego Bractwa (Бяло братство) jeszcze za życia Nauczyciela – na podstawie jego kazania – budują wizję „nowej nauki" jako źródła autentycznego → oświecenia. Polegać ma ono na odkryciu zbawczej prawdy o Kosmosie, skutkującej ustanowieniem prawidłowego porządku ziemskiego ufundowanego na zasadach wolności, braterstwa i równości, będącego wcieleniem nowoczesnego imperatywu etycznego miłości bliźniego i idei → humanizmu. Szczegółowe wytyczne odnośnie do życia indywidualnego i wspólnotowego prezentowane są jako rezultat głębokiej refleksji Dynowa – logiczne i uzasadnione nie tylko moralnie, ale i naukowo. W tym kontekście aktualizacji ulega idea → racjonalizmu. Doktryna jest ufundowana na różnego typu argumentach naukowych, logicznych i historycznych, choć jednocześnie stanowić ma wyjście poza opozycję „nauka – religia". Odrzucając tradycyjne pojęcie → religii, demaskując rzekomy fałsz instytucji religijnych, w tym Kościoła prawosławnego, dynowiści widzą siebie jako wyznawców nowej, prawdziwej religii pojętej jako postawa światopoglądowa stosowana w praktyce i będąca przesłanką zjednoczenia ludzkości (nierzadko jest określana jako „czysta forma chrześcijaństwa"). W efekcie nauczanie Dynowa jawi się jako realizacja

ideału → uniwersalizmu. Na drodze stopniowej ewolucji duchowej (tu: rasowej) ludzkości ma przynieść powszechne szczęście i dobrobyt. W tym świetle okazuje się powodem dumy narodowej Bułgarów, jako że to właśnie im (z powodu języka i związków z tradycją orficko-bogomilską) przypisane jest szczególne miejsce w rozwoju świata. W ten sposób bułgarski misjonizm – w wersji kulturowej i ezoterycznej – czyni prymarną ideę → narodu. Przyswojenie i dalsze rozpowszechnianie nauk Dynowa i Białego Bractwa ma gwarantować nie tylko ogólnoludzkie zbawienie, ale też rodzimy dobrobyt; ma być zatem źródłem przyszłej doskonałości (np. A. Tomow, *Религиозно-философският мироглед на Петър Дънов*, 1930; B. Boew, *Мисията на богомилството в свръзка с мисията на славянството*, 1937).

Również krytycy dynowizmu ostatecznie odnoszą się do kwestii narodowego rozwoju. Reprezentanci kręgów kościelnych wskazują na antyprawosławny i sekciarski charakter nauki. Argumentacja wpisuje się w tradycyjne modele apologetyczne i przypomina prawdy wiary chrześcijańskiej. Służy wykazaniu fałszywości nauczania Dynowa zarówno jako rzekomej „lepszej → religii", jak i „autentycznego → oświecenia". Do najbardziej perswazyjnych chwytów retorycznych należy ogólne porównanie do choroby (a nawet zarazy, trucizny) i – już konkretne – do bogomilstwa w „klasycznej" interpretacji Paisija Chilendarskiego. Podobnie jak „herezja popa Bogomiła", „herezja Petyra Dynowa" doprowadzić ma ostatecznie do upadku państwa bułgarskiego (archimandryta Ewtimij, *Писма против дъновизма*, 1923; Ch. Ustabaszew, S. Nikołow, *Кой е Дънов?... или елементите на неговите развратни речи*, 1923; por. metropolita Neofit, *Към напредък или пропаст*, 1922). W tym kontekście ujawnia się konserwatywna wizja Kościoła prawosławnego jako strażnika → tradycji, zarówno religijnej, jak i państwowej. W ten sposób kategorią, przez którą filtrowany jest wywód krytyczny, okazuje się → naród.

Oferowane w Białym Bractwie → oświecenie ma być fałszywe nie tylko dlatego, że jest niechrześcijańskie (czyli heretyckie), ale również niemoralne i nienaukowe. Co ciekawe, tę argumentację podejmują nie tylko przedstawiciele Kościoła, ale również świeccy filozofowie i naukowcy. Dynow ma być szarlatanem i manipulantem („bułgarskim Rasputinem" – D. Łaskow, *Петър Дънов и неговото учение*, 1922), jego zwolennicy – albo ofiarami (ze względu na podatność na wpływy spowodowaną osobistymi słabościami i/lub życiowymi nieszczęściami), albo poszukiwaczami wolności moralnej i seksualnej (w sytuacji rodzinnych niepowodzeń) (N. Prawosławow, *Дъновизмът от социално гледище*, 1922). Zarzut braku moralności dyskredytuje go jako nauczyciela, ostatecznie zaś wskazuje na postawę przeciwko porządkowi społecznemu i państwowemu (archimandryta Ewtimij, *Писма против дъновизма*, 1923).

Nienaukowość dynowizmu ma wynikać z mylnych, wręcz niepoważnych argumentów i braku logiki (D. Michałczew, *Против дъновизма като теософско учение*, 1930). Mowa jest wręcz o poważnych zaburzeniach psychicznych Dynowa i jego wyznawców (K. Czołakow, *Окултизъм и теософията признак на психопатичност ли са*, 1940). W tym kontekście ideą kluczową okazuje

się → racjonalizm. I właśnie w jej świetle – paradoksalnie – najmocniej spotykają się myśl prawosławna i naukowa. O ile teologowie w nawiązaniu do myśli oświeceniowej fałszywe nauki nazywają zabobonami, które utożsamiają następnie z ateizmem lub pogaństwem, o tyle filozofowie i biologowie widzą tu mistycyzm, sentymentalizm, wreszcie – irracjonalizm (np. S. Konsułow, *Човекът за теософията и за науката*, 1926), podkreślają brak ufundowania w rzeczywistości, niemożliwość weryfikacji stawianych tez, ale też ryzyko patologicznego stanu psychicznego. Obie diagnozy prowadzą do oskarżenia o postawę antyspołeczną, a nawet → anarchizm lub komunizm/bolszewizm (N. Prawosławow, *Дъновизмът от социално гледище*, 1922).

W tej perspektywie ujawnia się idea → uniwersalizmu. Dynowistów krytykuje się za „internacjonalizm" i brak patriotyzmu (→ ojczyzna) (tamże). Odrzucenie miłości ojczyzny (pojętej jako szczególne przywiązanie do rodaków i racji własnego państwa) uznaje się nie tylko za przejaw antyspołeczny (wręcz zdradę narodową), ale też niemoralny, bo prowadzący do barbarzyństwa (M. Kałnew, *Теософията (окултизъм), лъжеучението на дъновистите и спиритизмът пред съда на науката, обществото и християнството*, 1921), a wszystko to szkodzi rozwojowi narodu i państwa bułgarskiego, zagraża wręcz ich istnieniu.

W warunkach reżimu komunistycznego dynowizm oficjalnie został zaklasyfikowany jako „myśl reakcyjna". Związki z politykami okresu międzywojennego i koncepcja ras stały się przesłanką uznania go za przejaw faszyzmu i rasizmu (B. Cenkow, *Антинаучната и реакционна същност на дъновизма*, 1960; *Дъновизмът в конфликт с прогреса*, 1972). Jako nauka *par excellence* irracjonalna jest wrogiem postępu. Działalność Białego Bractwa zostaje zdelegalizowana. Niemniej w latach 70. na fali „ezoterycznej" odnowy ideologii Ludmiły Żiwkowej pewne jego aspekty – w kontekście rewitalizacji bogomilstwa i Żywej Etyki Nikołaja Roericha – zostały na nowo włączone i przyswojone jako wyraz bułgarskiego wkładu do cywilizacji światowej (→ uniwersalizm).

Właśnie ten aspekt ulega dalszemu rozwinięciu po 1989 roku, kiedy z jednej strony na nowo zaczęło działać Biało Bractwo, szczególnie aktywnie na rynku wydawniczym, niejako „przepisując" spuściznę Dynowa, z drugiej – kiedy pojawiają się w Bułgarii nowe ruchy religijne, w tym ogromną popularność zaczyna zyskiwać tzw. duchowość New Age. W tym kontekście powstają nowe apologie dynowizmu jako ruchu postępowego i uniwersalnego. Wśród filozofów pojawiają się nawet głosy, że nauki te wyrażają głęboki → humanizm (np. E. Łazarowa, *Петър Дънов: космическата етика като път към духовно и физическо здраве*, 2001). Powodem dumy narodowej ma być nie tylko misja dziejowa Bułgarów, ale też to, że nauki Dynowa są rzekomo źródłem (jądrem) całego światowego New Age (K. Złatew, *Учението на Бялото братство*, 2005–2008). W tym ezoterycznym kontekście zaczynają ujawniać się coraz silniejsze postawy nacjonalistyczne. Przeciwnicy dynowizmu – przede wszystkim z kręgów kościelnych – powtarzają argumenty sprzed 1944 roku: akcentują charakter antyprawosławny i antyspołeczny nauczania, destrukcyjny dla

→ tradycji religijnej i narodowej. Kontekstem jest tu „duchowa próżnia", jaka nastąpiła w społeczeństwie wskutek panowania komunizmu, i niebezpieczna z punktu widzenia Kościoła światopoglądowa pluralizacja. W obu jednak przypadkach – apologetów i krytyków – odniesieniem jest dobro → narodu, a także ideał → postępu.

Димитрова Н., *Дебати около българския гностицизъм – XX век*, Велико Търново 2008.

Ewelina Drzewiecka

EUROPA
(Bośnia i Hercegowina)

Koncepcja Europy jako punkt odniesienia dla kategorii społeczno-politycznych kształtuje się w kulturze bośniackiej od XVIII wieku, gdy bośniaccy franciszkanie, utrzymujący transgraniczne kontakty z Włochami, Węgrami i Chorwacją, zaczęli podejmować pierwsze próby namysłu nad kwestiami dziś określanymi jako tożsamościowe. Rozważania te, wówczas jeszcze marginalne i nieśmiałe, miały na celu przede wszystkim umiejscowienie pozostającej w Imperium Osmańskim kultury bośniackiej w relacji do będących „oknem na Europę" chrześcijańskich sąsiadów.

Dynamiczny rozwój refleksji nad ideą Europy (i jej pochodną – ideą europejskości) odnotowuje się dopiero w XIX wieku, kiedy to kategorie te stały się w Bośni i Hercegowinie przedmiotem intelektualnej dyskusji, wywołanej symbolicznym powrotem BiH do macierzy europejskiej cywilizacji (mowa tu o oficjalnej aneksji kraju przez Austro-Węgry w 1908). Wcześniej, w okresie panowania osmańskiego, poczucie przynależności do europejskiej przestrzeni kulturowej dotyczyło tu przede wszystkim ludności chrześcijańskiej (prawosławnej i katolickiej) i aż do przełomu XIX i XX wieku, kiedy silniej dały znać o sobie ruchy narodowe, ograniczało się do jej duchowej łączności z sąsiednimi obszarami o innym statusie politycznym (Chorwacją i Serbią) (I. Lovrenović, *Unutarnja zemlja. Kulturno-historijski esej o Bosni*, 1994). Łączność ta, przybierająca czasem – jak w przypadku duchowieństwa obu wyznań kształcącego się z konieczności poza granicami paszałyku bośniackiego – postać inspiracji ideowych i stałych kontaktów, była (zwłaszcza w przypadku relacji bośniacko-chorwackich) jednym z kluczowych kanałów przepływu aktualnych europejskich idei politycznych i społecznych (M. Filipović, *Historija bosanske duhovnosti. Duhovni život osmanske Bosne*, 2010). Przykładem może być przenikanie do Bośni idei oświeceniowych. Bośniaccy muzułmanie, choć przez stulecia mozolnie budowali gmach swojej tożsamości kulturowej i narodowej w wąskich

ramach wyznaczonych przez granice islamsko-orientalnego kręgu kulturalnego, pielęgnowali przywiązanie do Bośni jako historycznej kolebki i ojczyzny (mit o Dobrych Bosznianach – Dobri Bošnjani – będących wyznawcami autochtonicznego tzw. Kościoła bośniackiego) (→ Kościół bośniacki, → bogomilstwo). Europejskość Bośniaków była jednak przywoływana wówczas niemal wyłącznie w kontekście ich etnogenezy, tj. słowiańskiego, autochtonicznego pochodzenia uzasadniającego niezbywalne prawo Bośniaków, zwłaszcza zaś bośniackich muzułmanów, do terytorium BiH (współcześnie pisze o tym np. I. Pašić w *Noviji pogledi na etnogenezu Bošnjaka – evropski korijeni*, 2012; I. Ibrejlić w *Evropski muslimani na početku*, 2008). Na przełomie XIX i XX wieku w tekstach ideologów boszniackiego odrodzenia narodowego Savfet-bega Bašagicia (np. *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine (1463–1850)*, 1897) i Mehmeda Kapetanovicia Ljubušaka (*Narodno blago*, 1888) pojawia się jako novum koncepcja europejsko-orientalnej Bośni jako „kraju w sercu Bałkanów" (Bašagić) i „muzułmańskiej oazy w centrum Europy" (Ljubušak). Otwiera się tym samym zauważalny przez cały wiek XX proces poszukiwania przez Boszniaków narodowego i tożsamościowego kompromisu pomiędzy ich zakorzenieniem w tradycji i kulturze orientalnej (islam) a przynależnością do europejskiej przestrzeni kulturowej i geopolitycznej. Symbolicznie odzwierciedla to ewoluujące przez cały XX wiek, a cieszące się rosnącą popularnością w ostatniej dekadzie, postrzeganie Bośni jako przestrzeni spotkania (symbolika mostu lub skrzyżowania dróg), w której przeplatają się, przenikają lub wchodzą ze sobą w konflikt różne konteksty kulturowe i cywilizacyjne, na przykład Sanjina Kodricia *Kako su Bošnjaci vidjeli muslimanski Orijent i evropski Zapad* (2018). Tego typu teksty kontynuują zapoczątkowane w okresie odrodzenia narodowego na przełomie XIX i XX wieku poszukiwania trzeciej drogi między ideami oraz wartościami Wschodu i Zachodu. Jednym z kluczowych, choć budzących wiele kontrowersji poprzez swój nacjonalisyczny ton, tekstów reprezentujących ten nurt jest rozprawa *Islam između Istoka i Zapada* (1975) Alii Izetbegovicia, pierwszego prezydenta niepodległej BiH, a wcześniej, w okresie jugosłowiańskim, działacza radykalnej organizacji Mladi Muslimani. Izetbegović prezentuje w niej swoje widzenie Europy jako „zgniłego Zachodu" (wyłącza z niej Rosję jako należącą do Wschodu) i przestrzeni podlegającej od czasów rewolucji francuskiej (→ rewolucja) i epoki rozumu (→ racjonalizm) z jednej strony ciągłej modernizacji (→ nowoczesność), z drugiej zaś → sekularyzacji, która prowadzi do upadku moralnego i upokorzenia jednostki. Wyciągając wnioski z rewolucji młodotureckiej przeprowadzonej przez Kemala Atatürka, w wyniku której Turcja stała się jego zdaniem „nieudanym plagiatem Europy i karykaturą muzułmańskiego państwa", proponuje, by odwrócić tendencje. Odtąd to nie Bośnia ma uczyć się od Europy i czerpać z niej wzorce (aluzja do okresu austro-węgierskiego), lecz ubogacać ją i ulepszać, przynosząc jej „światło islamu – najdoskonalszego systemu społecznego". Z innej perspektywy miejsce i rolę muzułmańskiej Bośni postrzegał natomiast Rusmir Mahmutćehajić. W tekście z 1977 roku *Muslimani kao evropski „drugi"*

(„Dijalog" 1977, br. 2) określił relacje między Europą a Bośnią jako „taniec nieufności", w którym wciąż pobrzmiewają wzajemne zatargi, zdrady i konflikty. Taka optyka powróci w okresie wojny po rozpadzie Jugosławii, kiedy dominować będzie przeświadczenie, że Europa „przypieczętowała swój koniec", zdradzając Bośnię, zostawiając ją początkowo bez wsparcia, zaplecza militarnego i pomocy oraz pozwalając na okrucieństwo wobec muzułmanów. Odnosi się to zwłaszcza do ludobójstwa (→ genocid) w Srebrenicy w lipcu 1995 roku. Taką konstatację prezentuje wielu bośniackich intelektualistów, m.in. Alma Lazarevska w zbiorze esejów *Sarajevski pasjans* (1992–1994), czy Dževad Karahasan w eseju *Sarajevska sevdalinka* (1994), poświęconym m.in. kulturowej różnorodności rodzinnego miasta. Karahasan, posługując się anegdotą, zwrócił uwagę, że pierwszy nowoczesny hotel w Sarajewie zbudowany rękami Austriaków w 1882 roku nosił nazwę „Europa", a jego wzniesienie wyznaczało właśnie symboliczny powrót miasta i całego kraju do kulturosfery Starego Kontynentu po latach zamknięcia w ramach Imperium Osmańskiego. Takie postrzeganie Sarajewa i Bośni jako swoistego palimpsestu, w którym nadpisują się na siebie poszczególne radykalnie odmienne historyczno-kulturowe etapy, co zresztą jest jednym z kontekstów formowania się tzw. bośniackiego fatalizmu i rozgrywających się dramatów bratobójczych wojen (→ *genocid*; → *kulturocid i urbicid*), jest obecny również dzisiaj – pisze o tym na przykład Nijazija Kostović w tekście o znamiennym tytule *Sarajevo. Evropski Jeruzalem* (2001). Wyłania się z nich pesymistyczny obraz Europy jako cywilizacji, która w XX wieku przeżyła swój upadek – zapoczątkowała go druga wojna światowa i Holokaust, a zakończyła obojętność na wojnę w Bośni i Hercegowinie. Poszukiwania przez bośniackich muzułmanów miejsca i roli w Europie, ale również w świecie islamu dobrze oddają słowa Enesa Karicia – wykładowcy sarajewskiej Islamskiej Akademii Teologicznej, które zawarł w książce *Islam u savremenoj Bosni* (1996): „My Boszniacy jesteśmy najbardziej zachodnim autochtonicznym muzułmańskim narodem, a zarazem najbardziej wschodnimi muzułmańskimi Europejczykami". Podobną perspektywę, będącą punktem wyjścia do definiowania własnego „my", przyjęli autorzy, którzy w swojej twórczości podejmowali próbę rozładowania napięcia między „bośniackością" (lub „boszniackością") a europejskością. Mowa tu o intelektualistach z diaspory, m.in. Adilu Zulfikarpašiću działającym w Szwajcarii (Š. Filandra, *Zulfikarpašić: Bošnjaštvo i Evropejstvo*, 2012).

Zarówno bośniaccy Chorwaci, jak i Serbowie mają tendencję do postrzegania Bośni z jej islamskim komponentem religijno-kulturowym jako zaścianka Europy (→ *tamni vilajet*). Jest to szczególnie widoczne w przypadku Chorwatów, którzy swoją tożsamość budują na opozycji wobec Bałkanów, przynależności do świata Europy Zachodniej i przestrzeni Śródziemnomorza (→ Europa – Chorwacja). Pisze o tym Ivan Lovrenović w książce *Bosanski Hrvati. Esej o agoniji jedne evropsko-orijentalne mikrokulture* (2002). Idea wielokulturowej i otwartej Europy jest dziś przywoływana w Bośni jako alternatywa dla propozycji forsowanej przez współczesnych muzułmańskich, chorwackich

i serbskich polityków będących zwolennikami idei zamkniętych granic państw narodowych. Etnicznie neutralna i pod względem symboliki nawiązująca do flagi Unii Europejskiej flaga Bośni i Hercegowiny, oficjalnie ogłoszona dopiero po jej zaakceptowaniu przez środowiska polityczne bośniackich Serbów, jest tego wyraźnym przykładem.

Prlić J., *Povratak Europi: vanjska polityka u postkonfliknom i tranzicijskom razdoblju*, Sarajevo 2001; Ramadan T., *Biti evropski musliman: izučavanje islamskih izvora u evropskom kontekstu*, Sarajevo 2002.

Agata Jawoszek-Goździk

EUROPA
(Chorwacja)

Idea Europy rozumiana jako wyznacznik systemu wartości i modelowa kategoria cywilizacyjno-polityczna kształtuje się w kulturze chorwackiej właściwie od XV wieku, gdy stała się ona zdolna do wykroczenia poza zainteresowanie samą sobą i rozpoczęcia procesu tworzenia szerszego obrazu świata i własnego w nim miejsca. Konstruowanie tej idei obejmuje dwa poziomy: próbę definicji Europy, a także umiejscowienie własnej kultury w relacji do niej.

Dynamiczny rozwój refleksji nad tą ideą odnotowuje się od XIX wieku. Rozróżnić można kilka najważniejszych kierunków rozkwitu związanej z nią myśli. Po pierwsze, rozpoznaje się trudne położenie geopolityczne narodu chorwackiego między Wschodem a Zachodem. Uwagę na to zwracał w jednym z kluczowych tekstów chorwackiego odrodzenia narodowego *Disertacija iliti razgovor* (1832) Janko Drašković (1770–1856), który widział zagrożenie dla narodowego bytu zarówno we wschodnim opóźnieniu procesów oświeceniowych („ciemnocie"), jak i zachodnim kulcie postępu. Po drugie, odnotowuje się zachodnioeuropejskie procesy modernizacyjne, które decydują o konstruowaniu obrazu Europy jako wzorcowej kategorii społeczno-politycznej (A. Starčević, *Bi li k slavstvu ili ka hrvatstvu. Dva rozgovora*, 1867; tenże, *Ustavi Francezke*, 1889). Po trzecie, przedstawiciele epoki zauważają obojętność Europy na losy własnych obrzeży, na co uwagę zwrócił m.in. Ivan Mažuranić (1814–1890) w eposie *Smrt Smail-age Čengića* (1846). Po czwarte wreszcie – choć spis ten nie wyczerpuje katalogu możliwych postaw – budzi się świadomość konieczności budowania własnego pozytywnego wizerunku w obrębie Europy i utrwalanie postrzegania Chorwacji jako pełnoprawnej części kontynentu (np. E. Kvaternik, *Das historisch-diplomatische Verhältniss des Königreichs Kroatien zu der ungarischen St. Stephans-Krone*, 1860; tenże, *Politička razmatranja na razkrižju hrvatskoga naroda*, 1861).

Jeśli w poszukiwaniu przyczyn wzrostu zainteresowania kwestią europejską w tym stuleciu przyjmiemy perspektywę „długiego trwania", uznać można, że nie bez znaczenia okazał się tu proces przesuwania się centrum politycznego i kulturalnego z południa Chorwacji na jej północ, zmuszający do ponownego określenia własnego miejsca i relacji względem zmieniającego się układu europejskich ośrodków wpływu, a tym samym redefinicji i rewaloryzacji geokulturowych pojęć Wschodu, Zachodu, Północy i Południa. Należy przypomnieć, że rozwój chorwackiej państwowości (średniowiecznej) odbywał się na wschodnim wybrzeżu Adriatyku, a więc niemal w sercu ówczesnej Europy, w związku z czym poczucie przynależności do europejskiego kręgu cywilizacyjnego było całkowicie naturalne. Kiedy po uznawanej za kataklizm narodowy bitwie na Krbavskim Polu (1493) zdziesiątkowana szlachta przesiedliła się na północ, przenosząc tam ideę państwową, Chorwaci stali się narodem funkcjonującym na obrzeżach państwa Habsburgów w całkowicie nowym układzie sił politycznych i wpływów kulturalnych, przyczyniającym się stopniowo do utrwalania poczucia peryferyjności (D. Roksandić, *Srbi, Hrvati i Srednja Evropa*, „Odjek" 1990, br. 19–20).

Niemożność przezwyciężenia tej sytuacji trwała właściwie do początku XX wieku. W połowie poprzedniego stulecia na fali europejskich ruchów odrodzeniowych nie tylko rozpoczęto walkę o uznanie własnej tożsamości politycznej i kulturowej, ale także podjęto dialog z innymi narodami słowiańskimi znajdującymi się w podobnej jak Chorwaci sytuacji, co przyczyniło się do pojawienia się potrzeby określenia na nowo swego miejsca (zarówno indywidualnego, jak i we wspólnocie słowiańskiej) w reorganizującej się pod wpływem dojrzewania procesów etnopolitycznych Europie. Zachodzące już wówczas intensywne procesy modernizacyjne na Zachodzie przyczyniają się do wytworzenia w omawianej kulturze obrazu Europy jako niedoścignionego wzoru, wobec którego stale odczuwalny będzie kompleks zapóźnienia. Przekonania tego nie zagłuszy nawet chętnie akcentowany w literaturze końca wieku XIX motyw pierwotnej naturalności własnej kultury chłopskiej, przeciwstawianej zepsuciu zagranicznych i rodzimych ośrodków miejskich (Europa niemal zawsze utożsamiana będzie bowiem z przestrzenią zurbanizowaną). Paradoksalnie więc fascynacja ideą Europy i próby rozpoznania jej we własnej kulturze dokonywały się w czasie, kiedy na Zachodzie powoli zaczynano już wieszczyć kryzys cywilizacji europejskiej.

Swoisty erzac omawianej idei na lokalnym gruncie ukonstytuował się w niedookreślonej koncepcji Europy Środkowej, która pozwalała poczuć się przynajmniej częścią mitycznej konstrukcji. Nie była jednak przyjmowana bezkrytycznie, choćby z powodu jej germańskiego rodowodu geopolitycznego; m.in. przedstawiciele chorwackiej (i serbskiej) awangardy literackiej dążyli do rozbicia zakorzenionego już w zbiorowej wyobraźni mitu Europy, przeciwstawiając jej wizję nadejścia słowiańskiego zbawcy (serbskiego Barbarogeniusza czy chorwackiego Geniusza) ucieleśniającego bałkańskość, prymitywizm i antyeuropejskość. Miroslav Krleža (1893–1981) zapowiadał, że „przezwycięży on

antytezę Bizancjum i Rzymu, rozstrzygając tym samym kwestię kulturowego posłannictwa Słowian" (*Hrvatska književna laž*, 1919). Krleža wyraźnie negował uznawanie go za pisarza środkowoeuropejskiego – nie tylko ze względu na rzeczoną nieokreśloność, ale przede wszystkim właśnie z racji związku haseł o Europie Środkowej (Mitteleuropa) z pangermańskim kolonizacyjnym programem politycznym Niemiec z okresu pierwszej wojny światowej (P. Matvejević, *Razgovori s Miroslavom Krležom*, Zagreb 1969).

Inaczej kwestię tę widział Antun Gustav Matoš (1873–1914), który zauważał, że Europa jest największą pasją i pragnieniem Chorwatów. Z jednej strony jego liczne podróże po kontynencie (Wiedeń, Monachium, Genewa, Paryż, Florencja, Rzym) i bezpośrednie doświadczenie kultury europejskiej, z drugiej zaś doskonała znajomość własnego zaplecza kulturowego pozwoliły mu postawić diagnozę, że tym, co czyni Europę atrakcyjną w oczach jego rodaków, jest „sama idea Zachodu, Europa sztuki, nauki i wolności". Ujawnia się tu zatem postrzeganie wskazanej idei jako kategorii głównie duchowej. Matoš określa Europę metaforycznie jako symfonię, w którą wsłuchuje się Chorwacja, będąc jej pełnoprawną częścią. Sam, pozostając sympatykiem i promotorem kultury francuskiej i angielskiej, wskazywał na krążące po całym kontynencie (przyjmujące się także na gruncie chorwackim) różnorodne koncepcje filozoficzne i kulturalne, co odczytywał jako dowód na istnienie wspólnoty duchowej całego obszaru europejskiego (A.G. Matoš, *Jezuitska kritika*, 1906). Zgadzał się z nim w tej kwestii Krleža, który wyrażał przekonanie o jednolitości europejskiego obszaru kulturowego i przynależności doń niemal wszystkich Słowian. Zwerbalizował to m.in. w sprzeciwie wobec rysującego się w okresie zimnej wojny podziału Europy na dwa bloki, podkreślając, że Europa bez kultur słowiańskich traci sedno, o czym kultury te od wieków przekonują „wagonami książek" napisanymi na ten temat, które jednak na Zachodzie nie są czytane (*Upućuju nas u Aziju*, „Književne novine", 24 II 1948).

W twórczości obu cytowanych pisarzy wyraźnie zaznacza się obecność dychotomicznego i dialektycznego układu. U Krleży jest to para „Europa – Azja" (przy czym ta ostatnia jest tu metonimią politycznego Wschodu), natomiast w pisarstwie Matoša Europa zostaje przeciwstawiona Bałkanom. Opozycje te ilustrują zakorzeniony w kulturze europejskiej paradygmat równoleżnikowy (Zachód – Wschód). W układzie tym Matoš znajduje dla Chorwacji miejsce „pomiędzy", wskazując, że jest kluczem zachodniej Europy do Adriatyku, Bałkanów i Orientu, natomiast dla Bałkanów Chorwacja stanowi wrota do uniwersum okcydentalnego (*Lijepa naša domovina*, 1909). Przypisuje tym samym własnemu krajowi szczególną i trudną misję pośrednika między tymi światami.

W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku tzw. dialog z Europą był bardzo ważnym tematem wychodzącego w latach 1920–1941 w Zagrzebiu czasopisma „Nova Europa". Założone na wzór ufundowanego przez Tomáša Masaryka i Roberta Seton-Watsona pisma „The New Europe" (1916–1920), skupiało przede wszystkim intelektualistów zainteresowanych procesem „europeizacji" Chorwacji. Na jego łamach publikowano m.in. teksty dotyczące kwestii

agrarnej (→ agraryzm), w których werbalizowano potrzebę europejskiego porozumienia ruchów chłopskich. Tendencja ta znalazła również wyraz w dokumencie *Državno uređenje ili Ustav Neutralne Seljačke Republike Hrvatske* (1921) Stjepana Radicia, gdzie można przeczytać, że chorwackie społeczeństwo (jego fundamentem politycznym jest warstwa chłopska) definiuje się w odniesieniu do kultury europejskiej i „w porozumieniu z konserwatywnym Zachodem strzeże tysiącletnich fundamentów kultury i rolnictwa, a razem z rewolucyjnym Wschodem tworzy państwo, w którym decydującą rolę odgrywa komponent chłopski i robotniczy". Bezprecedensowy zatem wydaje się fakt, że ruch chłopski staje się na omawianym obszarze promotorem idei Europy, a jednocześnie syntetyzuje dziedzictwo Zachodu i Wschodu.

Mimo że w okresie drugiej wojny światowej w polityce chorwackiej zauważyć można wyraźny zwrot ku Wschodowi – wyrażony m.in. w propagowaniu koncepcji „islamskiego wariantu" kultury chorwackiej, będącej elementem strategii tworzenia pomostu między Zachodem i Wschodem (*premošćenje jaza Zapad–Istok*) – w kręgach elit intelektualnych nie spada zainteresowanie kwestią europejskiej tożsamości Chorwacji. Rozważa się zwłaszcza fenomen nazywany granicznością kulturową (*kulturno graničarstvo*) i związany z tą specyficzną pozycją Chorwacji wkład w obronę Europy przed obcymi wpływami. Motyw ten stanowi przedłużenie obecnego w omawianej kulturze od czasów wojen tureckich ideologemu przedmurza. Myśl tę rozwija w skierowanej do zachodnich intelektualistów pracy *Entre Jupiter et Mars – La Croatie et l'Europe* (1944) Antun Bonifačić (1901–1986), który – powołując się na definicję Paula Valéry'ego – po raz kolejny dowodzi, że Chorwacja, znajdując się w orbicie wpływów greckich, rzymskiej administracji i pozyskana dla chrześcijaństwa, spełnia wszystkie warunki, by ją uznać za pełnoprawną część Europy. Co więcej, stoi na straży zachodnich wartości kulturowych, realizując tym samym obowiązek wynikający z lokalizacji (*graniarska dužnost*), za co przyszło jej zapłacić wysoką cenę. Bonifaić widział we Wschodzie realne zagrożenie, ale należy dodać, że w mniejszym stopniu miał na myśli islam, a jego obawy dotyczyły przede wszystkim bolszewizmu, który na równi z serbskim świętosawskim prawosławiem, liberalizmem (→ liberalizm), demokracją, wolnomularstwem i Żydami uznawał za największe zagrożenie dla kraju. Wschód odgrywał więc rolę „straszaka", ponieważ przypisywano mu cechy negatywne: skłonność do destrukcji, chaos, brak etyki i kultury, nienawiść i przemoc. Programowo wszystko, co płynęło z „orientu", uznawano więc za obce kulturze chorwackiej (I. Krajač, *Kulturni individualizam Hrvata, jasno izražena povezanost i jedinstvo s europskim duhom*, „Spremnost", 19 XII 1943).

W okresie powojennym najintensywniej rozważa się konteksty idei Europy w latach 90. Po wyjściu ze struktur państwa jugosłowiańskiego przedstawiana jest ona w wyidealizowanym świetle. Ożywa także koncepcja Europy Środkowej, opisywana wówczas przez Branimira Donata jako przestrzeń ponadnarodowa czerpiąca siły z możliwości istnienia rozmaitych, ale zawsze paralelnych tolerowanych cech i wartości (*Srednja Evropa ili Carstvo kolača*,

w: *Drukčije. Eseji i feljtoni*, 1990). Pisarz ów zauważa, że ten metaforycznie rozumiany obszar nie pasożytuje na idei niezmienności, unikalności, nie próbuje też podporządkować sobie pierwiastków narodowych czy regionalnych, wręcz przeciwnie – duch Europy Środkowej to akceptacja wszelkich odmienności. Donat, posługując się metaforą kulinarną, porównuje Europę Środkową do cesarstwa słodkich wypieków, w których różnorodność form i smaków oddaje niejednolitość Starego Kontynentu. Zdaniem autora delicje te najlepiej smakują z kawą, a zatem w zestawieniu z wpływami kultur Wschodu. Twierdzi ponadto, że trudno mówić o szczególnym, wymiernym bogactwie Europy Środkowej czy jej wybitnie dynamicznym rozwoju materialno-organizacyjnym. Wartością, którą pielęgnuje się tu z najwyższą troską – pisze, rozbudowując metaforę wielkiej środkowoeuropejskiej cukierni – jest spotkanie i dialog z drugim człowiekiem. Donat uważa, że formułowany w tej konwencji „przepis" na Europę Środkową brzmi: rozum i miara. Niestosowanie go grozi zanikiem różnorodności (groźba z Zachodu) albo zbytnią intensywnością doznań (zagrożenie ze Wschodu).

Konstruowanie wizji Europy w sferze polityki nie odbywa się za pomocą tak wyrafinowanych metafor, choć podobnie dotyczy przede wszystkim kwestii kulturalnych. Odnotować można tu dwie przeciwstawne tendencje. W pierwszej połowie lat 90. – kiedy Chorwacja finalizuje starania o niepodległość – definiowanie omawianej idei związane jest z rewizją historii i miejsca Chorwacji na kontynencie. W przemówieniach prezydenta Franjo Tuđmana niezwykle często pojawia się wątek „powrotu Chorwacji do Europy", a europejskość utożsamiana jest z *continuum* i trwałością, ładem, wolnością, postępem, racjonalnością. Na przeciwległym biegunie znajdują się Bałkany – notabene w retoryce Tuđmana pozostające poza Europą, a nie na jej obrzeżach – symbol chaosu, korupcji i ekonomicznego zacofania. Budowaniu strategii europeizacji Chorwacji towarzyszy więc zjawisko barbaryzacji Bałkanów i agresywny antyjugoslawizm. Europa w optyce polityka nie jest jednak przestrzenią absolutnej integracji i nie może ograniczać suwerenności poszczególnych narodów, przeciwnie zaś – ma ją wspierać. Mówiąc o ewentualnym wejściu Chorwacji do Unii Europejskiej, Tuđman podkreślał, że Chorwacja stanie się jej częścią głównie jako siedziba narodu ukształtowanego etnicznie, samodzielnego, refleksyjnego, mającego swoje terytorium i wielowiekowe tradycje, a nade wszystko pragnącego zachować indywidualizm i własną tożsamość (wykład na uniwersytecie im. Tarasa Szewczenki w Kijowie, 21 V 1991: *Ideja slavenskog i marksističkog integralizma u rješavanju hrvatskog nacionalnog pitanja*, w: *ZNA SE – HDZ u borbi za samostalnu Hrvatsku*, sv. 1, Zagreb 1992). Przytoczone słowa zapowiadają poniekąd zmianę kursu, która w chorwackiej polityce nastąpi w drugiej połowie lat 90., kiedy coraz bardziej słyszalny stanie się głos antyeuropejski, mówiący o zagrożeniu ze strony Europy, będący odpowiedzią na zapowiedź konieczności integracji regionu odczytaną przez Chorwatów jako wizję powrotu do układu politycznego przypominającego ten z okresu Jugosławii.

Po zakończeniu prezydentury Tuđmana następuje odejście od dotychczasowej polityki izolacjonizmu i próba kształtowania kolejnej wizji Europy. Jednym z najważniejszych wątków tej refleksji jest obecne w chorwackiej publicystyce poczucie niezrozumienia i lekceważenia Chorwacji przez demonizowane „centrum". Nie jest ono całkowicie nowe, ponieważ pretensje takie dochodziły do głosu przez niemal cały XX wiek. Już w 1936 roku zauważał tę obojętność Miroslav Krleža, pisząc o ignorancji wielkich ośrodków opiniotwórczych w stosunku do specyfiki lokalnych dziejów (*Carmen antemurale sisciense*, *„Ljubljanski zvon"* 1936). To, co działo się w centrum, zawsze przyćmiewało wydarzenia na peryferiach, podczas gdy to właśnie tam – jak pisze Krleža – „broniono Leonarda, Galileusza i Rafaela przed niebezpieczeństwem ze wschodu". W czasie drugiej wojny światowej w podobnym duchu wypowiadał się Ante Tresić Pavičić (1867–1949), który przyczyn kulturalnej, politycznej, a także historycznej marginalizacji Chorwacji przez dominujący europejski punkt widzenia upatrywał w geopolitycznym położeniu kraju (*Gvozdansko. Zavjet i uloga Hrvata u razvitku čovječanstva*, „Spremnost", 2 VII 1944). Zdaniem pisarza lekceważący stosunek Europy do swoich peryferii to nic innego jak negacja długu, jaki wobec niej ma do spłacenia za obronę swych granic. Włączenie historii tego regionu do głównej kontynentalnej narracji dziejopisarskiej w przekonaniu autora oznaczałoby przyznanie się, że ten dług został zaciągnięty. Podobne wątki podejmowano również we współczesnej publicystyce. Pisano na przykład, że Chorwacja służyła wiernie idei Europy, wierząc w nią, podczas gdy Europa ją zdradziła całkowitą obojętnością i niezrozumieniem (V. Bogišić, *Deset matičnih pitanja o hrvatskoj Europi*, „Kolo" 2004, br. 1).

W chorwackich dyskursach o własnej kulturze często zaznacza się wyraźny kompleks Zachodu, swoista pozycja ubogiego krewnego, ujawniana w ciągłym porównywaniu się z dorobkiem kultury angielskiej, francuskiej czy niemieckiej i stawianie własnego dorobku w świetle owej wzorcowej jakości. Fenomen ten można interpretować w kategoriach psychoanalitycznych jako efekt niedokonanego nigdy symbolicznego mordu na Freudowskim totemicznym Ojcu – dla Chorwacji jest nim bowiem właśnie kultura Europy Zachodniej. Powracające wciąż próby udowadniania, że chorwacka kultura funkcjonuje w kręgu europejskiej, wynikają z poczucia pozostawania poza centrami decyzyjnymi Europy, egzystowania na kulturowym i ekonomicznym marginesie, z dala od Paryża, Londynu i Rzymu – bliżej zaś Wiednia i Budapesztu, ale zawsze w ich cieniu (co dookreślał Miroslav Krleža: „Czuć, jak znikasz pod nogą czarnożółtego cesarza, to znaczy być Chorwatem" – *Hrvatska književna laž*, 1919). Dodatkowo na kompleks ten składa się również burzliwa historia ojczyzny – nie tak odległa od losów innych środkowoeuropejskich krajów słowiańskich – wielowiekowe bytowanie w orbicie innych silniejszych państw, dramatyczne utraty ziem historycznych, zmiany granic, poczucie relatywnej izolacji czy wreszcie stosunkowo niedawne uzyskanie niepodległości zabarwione odrodzeniem się nacjonalizmu, a zatem na zewnątrz nierzadko stygmatyzowane. Ten – zbudowany na argumentach językowych, kulturalnych,

gospodarczych i demograficznych, na opisie losów polityczno-historycznych narodu i jego poczuciu niesprawiedliwości dziejowej – syndrom niedowartościowania przybiera postać nazywaną „chorwacką małodusznością" (*hrvatsko malodušje*) czy „chorwacką beznadzieją" (*hrvatsko beznađe*). Określenia te są często używane w języku polityki i publicystyki. Poczucie to jest związane m.in. z kompleksem „małego narodu", rozumianym również jako niestabilna podmiotowość polityczna, prowadząca do wzrostu frustracji, a jednocześnie wzmożenia zachowań nacjonalistycznych.

Franjo Tuđman: Hrvatska, Europa, Europska unija, ur. D. Jelčić, Zagreb 2008; Gretić G., *Filozofija i ideja Europe*, Zagreb 2008.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

EUROPA
(Serbia)

Stosunek serbskich środowisk opiniotwórczych do kulturowego toposu Europy – zawierającego zwykle zideologizowane diagnozy sytuacji ekonomicznej, politycznej czy religijnej – oraz do całokształtu kultury europejskiego Zachodu charakteryzuje od końca XVIII wieku chwiejność ocen. Jest ona skutkiem naprzemiennego (na pewnych etapach) pojawiania się tendencji wobec tego modelu cywilizacyjnego apologetycznych, jak również znacznie silniejszej i bardziej wyrazistej postawy antyokcydentalizmu. Przyczyny jego dominacji leżą w długiej (i do początku tegoż stulecia niemal całkowitej) przynależności Serbii do subcywilizacji Slaviae Orthodoxae, w dziewiętnastowiecznej „rewolucji kulturowej" Vuka Karadžicia ((1787-1864), narzucającego paradygmat ludowy odcinający serbską tradycję od grecko-rzymskich korzeni antycznej kultury wysokiej i ich zachodnioeuropejskich kontynuacji), czy wreszcie w oddziaływaniu koncepcji słowianofilów rosyjskich z ich topiką „zgniłej Europy". Pierwsza połowa XVIII stulecia jawi się jednak także jako znacząca cezura w procesie odwrotnej waloryzacji: inspirujące wzorce europejskie docierają tu wówczas paradoksalnie przez Kijów (ośrodek ideowo związany z Rzeczpospolitą) i Moskwę, a po 1770 roku centra życia kulturalnego asymilujących idee oświeceniowe Serbów rozsiane są już na ziemiach niemieckich (zwłaszcza uczelnie w Lipsku i Halle), słowackich (licea protestanckie) czy włoskich (kolonie kupieckie, drukarnie i uniwersytety Wenecji, Padwy oraz Triestu). Europejskie (w dużej mierze pochodzenia protestanckiego) standardy organizacji życia zbiorowego i stojąca za nimi aksjologia wpłynęły na światopogląd obeznanego z realiami najbardziej wówczas rozwiniętych państw Dositeja Obradovicia (1742–1811), awansującego z czasem do roli głównego patrona

racjonalistycznej i kosmopolitycznej, kładącej nacisk m.in. na wolności obywatelskie „opcji zachodniej" w filozofii społecznej, wizjach reform językowych i oświatowych, a nawet kwestiach religijnych (→ oświecenie). Szeroko przez niego rozważane – jako znaki trzeźwej europejskiej umysłowości – wiedza i rozum („dar niebios") oraz umiejętność „pozytywnego wątpienia" stanowiły dlań przepustkę do świata wartości z gruntu obcych odgradzającej się od zdolności samokwestionowania ideologii mitu historycznego i lokalnej kulturowej hierarchii bałkańskiej prowincji. Zachwyt nad osiągnięciami w organizacji społeczeństwa i dziedzinach technicznych u Niemców wyrażał jeszcze w połowie XIX wieku odpowiedzialny za państwowy resort oświaty Ljubomir Nenadović (1826–1895), zauważając, że „podnieśli oni przemysł, zreformowali wiarę rzymską, stworzyli szkoły, prawa, wolność oraz prawdziwą oświatę wprowadzili w środku Europy [...] i wydaje się, iż każdy żyje tu tylko dla korzyści i zadowolenia bliźniego swego", zaś z tego bliskiego ideałowi kraju „Słowianie oburącz przejmują cywilizację i oświatę, nienawidząc go w obawie o swoją narodowość"; Anglikom z kolei przypisał antyautorytaryzm, widząc, iż „swoimi prawami i stałym charakterem własnych królów przekształcili w obywateli, a obywateli w królów" (*Pisma iz Nemačke*, 1852 i 1855).

Zapoczątkowany przez pojawienie się koncepcji Vukowskich spór między okcydentalistami i natywistami uwypuklił fundamentalny rozdźwięk na tle kluczowej kwestii wyboru kanonicznej tradycji dla nowoczesnego modelu kultury – z jednej strony opartej na uniwersalnej podstawie oświeceniowego racjonalizmu, z drugiej – partykularyzmu etnicznego o romantycznej już genezie (→ tradycja). Karadžić doceniał co prawda znaczenie „oświeconego narodu", jednak w jego projekcie jako „pierwotny" miał on stać się raczej plemienno-patriarchalnym „samoistnym geniuszem" fascynującym Europę (jej [poprzez Goethego czy Mickiewicza] zainteresowanie serbską epiką ludową zostało tu skwapliwie wykorzystane) i zarazem podmiotem utrwalającym swą kulturę „guni i kierpców", całkowicie zamkniętą na myśl zachodnioeuropejską. Istotą oporu wobec tendencji prozachodniej było jednak usytuowanie po tej samej stronie tego sporu zarówno dziedzictwa ludowego, jak i cerkiewnego (taką kompromisową akceptację kategorii rodzimości wyrażał m.in. Lukijan Mušicki). Dodatkowo zróżnicowane postawy wzmacniało utrwalane przez głos Cerkwi przeciwstawianie w binarnym schemacie etycznym moralizmu Słowian prawosławnych europejskiemu immoralizmowi (wątek zaczerpnięty po części z rosyjskiego słowianofilstwa). Mająca aspekty moralne i socjokulturowe antyteza „Slavia – Europa" wpisała się tym samym w sakralizację ludowości dokonaną przez Vuka, ujawniając też swe oblicze głębokiej fobii, powodowanej kompleksem niedowartościowania cywilizacyjnego (skierowanym na przykład przeciw mieszczaństwu czy wszelkiemu elitaryzmowi w kulturze i życiu politycznym). Ów kult plebejskości znajdował jakoby uzasadnienie w rozstrzygnięciach ówczesnej nauki niemieckiej, rozpoznającej kulturę Słowian jako wyłącznie ludową. W latach 70. XIX wieku próbował dokonać syntezy pierwiastka okcydentalnego i antyokcydentalnego w serbskiej

tradycji socjalista Svetozar Marković (1846–1875), uznając rodzimy program „potrzeb ludu” i Vukowski postulat wyzwolenia narodu z zabójczych „obcych mód i obyczajów” za możliwy do pogodzenia ze spóźnionym oświeceniowym utylitaryzmem (względnie już hasłami socjalistycznymi i agrarystycznymi) (→ socjalizm; → agraryzm).

Dla zdeklarowanego okcydentalisty z początku XX wieku Jovana Skerlicia (1877–1914) autorytetem był jeszcze *prosvećeni zapadnjak* Dositej, któremu przeciwstawiał gardzących Zachodem i niezdecydowanych co do definicji własnej kultury romantyków, jednak już w latach 20. i szczególnie 30. ponownie przewagę uzyskają takie postawy jak afirmacja *anty-kultury* „bałkańskiego nad-człowieka” (Ljubomir Micić i jego lansowana choćby we Francji idea Barbarogeniusza) czy rozmaite warianty krytyki „europejskich wartości” w refleksji organicystów (w tym wybitnie antyeuropejskiego Dimitrije Ljoticia → tradycja; → serbski faszyzm) – aż do kontynuacji we współczesnych nurtach nacjonalistycznych. Jeszcze równolegle do poglądów Skerlicia dojrzewały wizje „więzów krwi aryjskiej Europy” (Dimitrije Mitrinović, *Osnove Budućnosti*, 1914) czy alternatywnego wobec uniwersalnego systemu etyki ogólnej narodowego systemu moralnego (Miloš Djurić, *Vidovdanska etika*, 1914). Organicysta Vladimir Velmar-Janković (1895–1976) sytuował oryginalną serbską kulturę całkowicie poza Europą, której typowego przedstawiciela uznawał za twór „ukształtowany przez Rzym cezarów i Rzym katolicki [...], z jego wiarą w europejski postęp i wszechmoc nauki i techniki” (*Pogled sa Kalemegdana. Ogled o beogradskom čoveku*, 1938). Zwieńczenie tego ciągu argumentacji stanowi prąd antyzachodni w obrębie myśli religijno-politycznej (świętosawskiej → svetosavlje) – towarzyszący przez lata 30. i 40. całemu nurtowi irracjonalnemu ufundowanemu na poglądach antyoświeceniowych i antyliberalnych. Przywoływane przez ostatnie ćwierćwiecze opinie bpa Nikolaja Velimirovicia (1881–1956) oraz o. Justina Popovicia (1894–1974) potępiające „lucyferyczne” oświecenie, racjonalizm i naukę czy humanistyczną (katolicką) „dewiację wewnątrz starej kultury europejskiej” i samą kulturę jako synonim zła (Nikolaj Velimirović, *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*, 1985; Justin Popović, *Svetosavlje kao filosofija života*, 1954) wkomponowuje się w dłuższy rejestr kojarzonych z zachodnioeuropejską rzeczywistością kategorii, którym odmawia się jakiejkolwiek wartości duchowej i moralnej – takich jak papizm, jezuityzm, intelektualizm czy nawet akceptacja udogodnień technicznych. Sama zaś nieuleczalna Europa, zgodnie z terminologią bpa Velimirovicia – „Biały Demon”, poddana jest w takiej perspektywie herezjom, politeizmowi i rozwiązłości, wynikającym z dziedzicznych cech Europejczyka jako Diabłoczłowieka – przeciwieństwie prawosławnego Bogoczłowieka (co prócz źródeł rosyjskich – w tym Dostojewskiego, wykazuje też konotacje ze spostrzeżeniami Oswalda Spenglera). Zarzut „zepsucia” Europy przez Darwina, Nietzschego i Marksa wspólny jest przy tym akurat z punktem widzenia dużej części innych wyznań chrześcijańskich, ale biskup Nikolaj szczególnie krytykuje w tym kontekście również francuskich encyklopedystów, socjologów i prawników,

niemieckich metafizyków, pisarzy realistycznych, zachodnich uczonych oraz typowe „idole" – postęp czy równość. O. Popović natomiast wieszczy koniec kultury europejskiej wywodzącej się z umysłu człowieka uznającego za Boga siebie samego (zdrada Chrystusa), a także z „watykańskiego scholastycyzmu".

Topos „zgniłej Europy" jako owocu dekadencji pojawia się odtąd zwykle jako koronny argument przeciwników włączenia Serbii do politycznej wspólnoty narodów Unii (zgodnie z przestrogą bpa Velimirovicia: „Serbia jest sąsiadem Europy, ale Serbia nie jest Europą" – *Srpskom narodu kroz tamnički prozor*, 1985; później bpa Atanasije Jevticia uważającego swą uduchowioną ojczyznę za „Europę przed Europą"). To ostatnie „odwrócenie porządku" sugeruje jednocześnie możliwość jej powrotu do utraconych prawdziwie chrześcijańskich korzeni – zwłaszcza że w zamieszkałej przez europejski protonaród Serbii odnaleźć mogłaby prawdziwe skarby cywilizacyjne: najstarsze tradycje „sprawiedliwego" prawodawstwa (czternastowieczny *Kodeks cara Dušana*) oraz parlamentaryzmu (*sabori* – zgromadzenia ludowo-cerkiewne). Do tego – nie bez ironii – Ivan Čolović (*Polityka symboli*, 2001) dodaje „homerycką" tradycję gęślarstwa, która jako jedyna nieskażona mogłaby Europie przywrócić utracone heroiczne fundamenty. Katalog korzyści płynących z uszlachetniającego „transferu idei" z peryferii kontynentu do jego centrum uzupełnia twórcza interpretacja rzekomych słów św. Sawy o pozycji Serbii („narodu-mostu") jako „Wschodu na Zachodzie i Zachodu na Wschodzie", która zwłaszcza w latach 90. posłużyła intelektualistom oraz politykom do ideologicznych manipulacji w imię obrony własnego prawa do autarkicznego bytu. Faktyczna pograniczność i symbiotyczność serbskiej kultury stała się tu atutem mającym zakamuflować jej izolacjonizm oraz sprzeczność między uwielbieniem jej archaiczności a aspiracjami ekonomicznymi skierowanymi w stronę materialnie prosperującego Zachodu. „Zrodzona w Serbii" Europa jest wszak – jak dowodzi poeta Matija Bećković (ur. 1939) – pogrążona w pułapce materializmu, gdyż „przyjęła świecką temporalność, historię rozumianą jako postęp, historię bez duszy", podczas gdy nie-europejscy Serbowie „pozostają poza głównymi nurtami świeckich dziejów Europy", będąc „zarazem Europejczykami, ponieważ trwa w nich głęboka historia jej ducha" ukorzenionego poprzez Grecję i Bizancjum (cyt. za: Ivan Čolović, *Polityka symboli*, 2001). Jedynie w realiach titowskiej Jugosławii ton ten był przytłumiony, ulegając redukcji do uschematyzowanych porównań osiągnięć socjalnych i ekonomicznych obu stron (Europa stanowiła przejściowo kategorię nacechowaną diagnozowaniem przez doktrynę „postępu społecznego"). Poprzez ogromną liczbę przykładów podobnych – zwykle bardzo niespójnych – poglądów przebija przekonanie, iż jednak da się połączyć wiarę w „absolutną inność" kultury serbskiej z jej byciem „integralną częścią" kultury europejskiej – niezależnie od tego jak skomplikowane są uwarunkowania polityczne i religijne stające na przeszkodzie pogodzeniu odległych od zachodniego centrum rodzimych tradycji (w tym postosmańskiej) z wymogami tolerancji, równoprawności i funkcjonalnego „pakietu wolności" – artykułowanymi przez europejskie społeczeństwa, które

istnienie w świecie prymatu wartości etnicznych i kultu stanu „naturalnego" mają już za sobą.

Čolović I., *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, tłum. M. Petryńska, Kraków 2001; Milosavljević O., *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o „nama" i „drugima"*, Beograd 2002; Djordjević M., *Srpska konzervativna misao*, Beograd 2003.

Dorota Gil

EUROPA
(Słowenia)

Kształtowana na przestrzeni dziejów na ziemiach słoweńskich idea Europy w wyniku kulturalno-politycznych relacji z ościennymi – cywilizacyjnie zróżnicowanymi – narodami doprowadziła do zakorzenienia w słoweńskiej świadomości znaczeniowo odmiennych i złożonych sensów. Istotnymi czynnikami wpływającymi na jej znaczenie były: cywilizacyjne usytuowanie Słowenii w obrębie świata rzymskokatolickiego (chrześcijańskiego), okres zależności od monarchii Habsburgów (austro-węgierskiej) i funkcjonowanie w ramach wielonarodowego państwa jugosłowiańskiego (co oznaczało ideologiczną izolację od Europy Zachodniej). Obejmując zasięgiem różnorodne fenomeny, począwszy od opisowo-geograficznych (Europa jako jeden z kontynentów), przez kategorie aksjologiczne (Europa jako cywilizacja kojarzona z takimi wartościami, jak równość, sprawiedliwość; → postęp) aż do kulturowo-cywilizacyjnych opozycji (Europa – nie-Europa), idea ta znacząco wpływała na słoweńskie dyskursy polityczne, kulturowe i tożsamościowe.

Pierwotne znaczenie idei Europy w świadomości słoweńskich twórców, obowiązujące do połowy XIX wieku, było niesprecyzowane i dotyczyło prawie wyłącznie uczestnictwa w obecnych na Zachodzie kontynentu prądach i nurtach kulturowych. Primož Trubar (1508–1586), Anton Tomaž Linhart (1756–1795) i France Prešeren (1800–1849) wyznaczają w słoweńskim dyskursie tożsamościowym „słoweńską erę", kiedy Słoweńcy po raz pierwszy potwierdzili swoje europejskie aspiracje – w znaczeniu uczestnictwa w najważniejszych powszechnych procesach rozwoju kultury kontynentu. Za sprawą swojego programu kulturalno-językowego pierwszy z nich włączył lud słoweński do narodów Europy, co m.in. pozwoliło Jernejowi Kopitarowi (1780–1844) porównać go do Krzysztofa Kolumba (*Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark*, 1808–1809). Z kolei Linhart w dziele *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije* (1788, 1791) uznał historię nie tylko za płaszczyznę wydarzeń politycznych, ale także „drogę ludzkości

[*pot človeštva*] w tym małym zakątku Europy", zaznaczając jednak, że w tym kontekście jeszcze niewielkie poczyniono postępy. Również największy słoweński poeta romantyczny Prešeren, który swoją twórczością symbolicznie włączył narodową literaturę w tok rozwojowy piśmiennictwa europejskiego, w słynnym utworze *Zdravljica* (1844) – zwłaszcza zaś w jego 7. strofie – powiązał ideę narodową z ideą internacjonalizmu, głosząc przy tym przyjaźń i pokój między narodami, w czym widać wpływy wolnościowej i demokratycznej tradycji zachodnioeuropejskiej, przede wszystkim zaś idee oświecenia (→ oświecenie) i rewolucji francuskiej. We współczesnych odczytaniach tego dzieła zauważa się, że co prawda „Prešeren nie jest tak sławny jak Beethoven, ale jego opowieść o przyjaźni między narodami dobrze by służyła celowi zjednoczenia Europy" (D. Bajt, *Svet in dom*, „Nova revija" 1995, št. 153–154).

Początki postrzegania Europy w wymiarach politycznych, choć jeszcze jako kategorii wyobrażeniowej, widać na początku XIX wieku. Zainteresowanie tą częścią Europy w dobie wojen napoleońskich zainspirowało Valentina Vodnika (1758–1819) do stworzenia dzieła *Ilirija oživljena* (1811), w którym opiewa przywrócenie (mitycznej) iliryjskiej „państwowości" na mapę polityczną Europy. Jak zaznacza, celem polityki Napoleona Bonapartego (1769–1821) miało być uczynienie z Ilirii centralnego miejsca w Europie, podobnie jak za Aleksandra Wielkiego Korynt miał być głównym ośrodkiem greckim. Jeszcze nawet po przełomowym dla Słoweńców roku 1848 w obrębie formułowanych programów narodowych niewiele znajdowało się odwołań do Europy jako konceptu politycznego. W programie „Zjednoczona Słowenia" (Zedinjena Slovenija) pojawia się nawiązanie do Europy tylko w kontekście – kojarzonego z nią – prawa do równości dla wszystkich narodów. Również Matija Majar, pseud. Ziljski (1809–1892), w manifeście *Kaj Slovenci terjamo?* (1848) nie powołuje się na ideę Europy, a jedynym punktem odniesienia jego politycznego planu jest monarchia Habsburgów i relacje Słoweńców z Niemcami (a także Włochami).

Zwiększone zainteresowanie Europą oraz rozwój dyskusji na temat jej idei i znaczenia dla Słowenii dało o sobie znać w XX wieku. Tuż przed przełomowymi przeobrażeniami na mapie politycznej tego regionu Janez Evangelist Krek (1865–1917) w artykule *Za narodno zedinjenje* („Hrvatska država" 1917) podkreślił, że zjednoczona i wolna Słowenia jest gwarantem europejskiego pokoju. Z kolei polityk i publicysta Albin Prepeluh (1881–1937) w tekście *Ideja ali dogma?* („Naprej" 1917) przeprowadza krytykę konceptu Europy Środkowej zaproponowanego przez Friedricha Neumanna (1860–1919).

Przystąpienie Słoweńców po zakończeniu pierwszej wojny światowej do Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev) (następnie Jugosławii) uwidoczniło w słoweńskim dyskursie politycznym i narodowym mocniej akcentowany „słowiański element". W latach 20. dużą popularność w środowiskach tutejszej inteligencji zyskała idea Paneuropy, której autorem był austriacki dyplomata i hrabia Richard Coudenhove-Kalergi (1894–1972) (czasopismo „Pan-Europe" 1923). W pierwszej

konferencji paneuropejskiej wzięła udział liczna reprezentacja słoweńska pod przewodnictwem Antona Korošca (1872–1940). Przed drugą wojną światową do idei wielkiego związku europejskich narodów, jak również do konceptu Paneuropy odnosił się także chrześcijański socjalista i historyk Bogo Grafenauer (1916–1995).

Po wyzwoleniu spod hitlerowskiej okupacji swoją przyszłość Słoweńcy widzieli w „socjalistycznej Europie" (E. Kocbek, *Narodno in socialno osvobojenje*, 1945) i w powiązaniu z innymi narodami słowiańskimi pod wodzą ZSRR, a idea XIX-wiecznego słowianofilstwa w nowych warunkach geopolitycznych musiała zostać oparta na nowej teoretycznej i praktycznej podstawie „niezależnych masowych ruchów demokratycznych wśród Słowian" (B. Ziherl, *Dva mejnika v razvoju slovenske misli*, 1945). Prawicowo zorientowana część słoweńskiej klasy politycznej uważała z kolei, że miejsce Słowenii jest w „nowej Europie" albo – jak ujmował to Lambert Ehrlich (1878–1942) i jego katolicy *stražarji* – w „katolickiej środkowoeuropejskiej konfederacji". Ideę paneuropejską podtrzymywali po wojnie słoweńscy emigranci, na przykład Ruda Jurčec (1905–1975) w politycznej apologii *Združene države Evrope – pogoj za ohranitev svobode v Evropi* (1954).

W latach 80. wśród słoweńskich intelektualistów pojawiła się idea Europy Środkowej (pisał już o niej w perspektywie aksjologicznej Edvard Kocbek w tekście *Srednja Evropa*, „Dejanje" 1940, št. 3), która aktualizowała przeświadczenie Słoweńców o wielowiekowej przynależności (pod względem kulturowym, historycznym i intelektualnym) do Zachodu. Jednym z twórców mitu czy nawet utopii środkowoeuropejskiej jest słoweński pisarz, eseista i publicysta Drago Jančar (ur. 1948), choć jego postawa wobec niej nie jest do końca jednorodna i całkowicie afirmatywna. Uważa, że w Europie Środkowej tworzące ją narody utraciły korzenie, a nawet więcej: tęsknotę za korzeniami. W czasie, gdy Europa szuka swojej tożsamości w procesie wszechogarniającej globalizacji, również narody środkowoeuropejskie powinny wrócić do źródeł i skorzystać z bogatego lokalnego doświadczenia. Sama jednak idea – nieuchwytna, trudna do określenia i opisania – pozostawała w dużej mierze w sferze wyobraźni jej twórców, propagatorów i zwolenników. W tekście *Srednja Evropa med meteorologijo in utopijo – s pripisom 1990* Jančar postrzegał ją w dwóch wymiarach: jako zjawisko meteorologiczne (za Peterem Handke) i pojęcie retoryczne, za którym nie stoi przestrzeń z żadną określoną tożsamością. Niewątpliwym fundamentem było natomiast pewne wspólne dziedzictwo kulturowe, co sprawiało – jak stwierdzał Jančar w rozmowie z Cezarym Michalskim dla dodatku „Europa" w polskim wydaniu periodyku „Newsweek" – że „Europa Środkowa postrzegała siebie jako część pewnej idealnej całości, a jednocześnie czuła się osobna, oddzielona" (*Dlaczego zdradziliśmy Mitteleuropę, gdy jest nam naprawdę potrzebna*, „Europa" 2005). Zdaniem tego słoweńskiego pisarza idea Europy Środkowej może zostać ocalona jedynie przez literaturę, która będzie ją podtrzymywać i traktować jako źródło „bezinteresownej komplikacji", oznaczającej „świadomość pomieszania dobra i zła,

silną świadomość ambiwalencji na trwale zagnieżdżonej w naszej wspólnej historii" (tamże).

Geopolityczne rozterki (z dominantą motywu poszukiwania swojego miejsca w Europie) naznaczyły dyskusje słoweńskich intelektualistów po rozpadzie Jugosławii i stworzeniu niepodległej Słowenii (1991). Wówczas – zdaniem Aleša Debeljaka (1961–2016) – „z pierwszych na wsi (Jugosławia), staliśmy się ostatnimi w mieście (Europa Zachodnia)" (*Individualizem in literarne metafore naroda*, 1998).

W książce *Evropa: med evolucijo in evtanazijo* (1998) Tomaž Mastnak (ur. 1953) dowodzi, że wobec jednego ze swoich głównych cywilizacyjnych przeciwników, czyli muzułmanów, Europa ukształtowała się nie tylko jako pojęcie implikujące tożsamość, ale także kulturowa wspólnota oparta na chrześcijaństwie i sojuszu militarno-politycznym. Na marginesie rozważań o książce Mastnaka Gorazd Kovačič (ur. 1977) w tekście *Doma v Evropi* (1998) podkreśla, że europejski aktywizm Słoweńców ma na celu ukazanie, że jako naród należą integralnie do formacji Europy. Równocześnie jednak tworzenie tej autokreacji implikuje obraz przeciwny: podkreślanie, że Słoweńcy nie należą do nie-Europy bądź kontr-Europy, której funkcję w Słowenii pełnią sąsiednie Bałkany.

W ożywionej dyskusji na temat idei Europy słoweńscy intelektualiści podzielają obecne również w innych krajach wątpliwości i zdystansowanie względem jej politycznego, ale i duchowego konceptu. Cytowany Mastnak, zauważając, że „cokolwiek jest europejskie, jest dobre i cokolwiek jest dobre, jest europejskie", akcentuje, iż w istocie nie ma możliwości ustalenia znaczenia idei Europy (*Evropa: med evolucijo in evtanazijo*, 1998). Polityk, pisarz i eseista Andrej Capuder (ur. 1942), podkreślając, że choć po dwóch tysiącach lat nie jest jasne, czym jest europejskość, stwierdza, że jednak wiadomo przynajmniej, czym nie jest: „nie jest wulgarnością (…), nie jest tym rozpuszczeniem, które pod płaszczykiem demokracji przepełnia dziś planetę i wraca do nas, Europejczyków (…) jako komiksowa historia i plan zbawienia, jak również wyrzeźbiony wizerunek" (*Evropa, stvarnost ali podoba?*, „Nova revija" 2003, št. 252–253). Zdaniem Mitji Velikonji zamieszanie wokół definicji Europy i europejskości nie jest przypadkowe (i nie jest także wynikiem jakiejś niekonsekwencji), lecz rezultatem jej konstytutywnej otwartości. Słoweńcy w opinii Velikonji – podobnie jak inne narody tej części Europy – stworzyli eurocentryczny metadyskurs, w którym dominuje narodowe samopostrzeganie i autokreacja. Ten „eurosłoweński" dyskurs, nazywany przez niego eurosłowenianizmem, ma dwa komplementarne ujęcia Słowenii w stosunku do Europy: pierwsze ukazuje różnice pomiędzy Słowenią a Europą, drugie odnosi się do idei powrotu („powracamy do tego, do czego zawsze należeliśmy") (M. Velikonja, *Eurosis – A Critique of the New Eurocentrism*, 2005).

Często akcentowanemu – zwłaszcza z dzisiejszej perspektywy – przeświadczeniu (mającemu obecnie charakter aksjomatu) o europejskiej tożsamości słoweńskiego narodu i jego kultury (potwierdzonej już w XV wieku przez

papieża Piusa II, który zaliczył ziemie słoweńskie do „ojczyzny chrześcijan") towarzyszą rozważania na temat wkładu Słoweńców w dziedzictwo europejskie; są to: system obrony przed tureckimi najazdami, słoweńscy humaniści na europejskich uniwersytetach, polihistoryzm Janeza Vajkarda Valvasora (1641–1693) i naukowa solidność Jerneja Kopitara i Matii Čopa (D. Poniž, *Je slovenska kultura tudi evropska kultura?*, „2000").

Capuder A., *Evropa, stvarnost ali podoba?*, „Nova revija" 2003, št. 252–253, s. 101–109; Mastnak T., *Evropa: med evolucijo in evtanazijo*, Ljubljana 1998; Velikonja M., *Evroza: kritika novega evrocentrizma*, Ljubljana 2005.

Damian Kubik

EUROPEJCZYCY O BUŁGARII

Sposoby kształtowania relacji nowoczesnej Europy z Bułgarią były pochodną zainteresowania Zachodu imperialną Turcją osmańską. Do przełomu XVIII i XIX wieku liczba opisów peregrynacji do rzadko odwiedzanych, a uznawanych przez współczesnych za egzotyczne regiony Orientu, w tym również bałkańskich części kontynentu, była ograniczona. Podróżujący zdawkowo wypowiadali się na temat odmienności rodowodowej narodów niesłowiańskich i słowiańskich (podstawowym kryterium wyróżniającym pozostawała opozycja wyznawcy islamu – chrześcijanie). Stopniowe różnicowanie komentarzy formułowanych przez Europejczyków na temat odmiennego charakteru historii, kultur, języków mieszkańców regionu było rezultatem mocnej pozycji idei romantycznych na Zachodzie (fascynacja aurą starożytności lokalnej i różnorodności ludowej wyobraźni świata zadunajskiego). Istotne znaczenie dla procesu modyfikacji wizerunku wspólnot słowiańskich miały dokonujące się przemiany społeczno-polityczne (reakcja na aspiracje wolnościowe i emancypacyjne poszczególnych nacji przy jednoczesnym dążeniu do partycypacji w procesach wspierania postępu cywilizacyjnego; → postęp). W kolejnych dziesięcioleciach XIX wieku spektrum opinii formułowanych przez dyplomatów, kupców, podróżników z Zachodu na temat Bułgarii i jej mieszkańców oscylowało między dezaprobatą, uprzedzeniem, pobłażliwą wyrozumiałością wobec różnego, nieprzylegającego do standardów zachodnioeuropejskich sposobu egzystencji mieszkańców peryferii Europy. I tak na przykład Alphonse de Lamartine (1790–1869) opowieść o pobycie w wiosce bułgarskiej Jenikej (współcześnie miejscowość na terytorium Republiki Macedonii Północnej) skonstruował w duchu myśli Jeana-Jacques'a Rousseau. Opis wędrówki przez okolice pozwalające cieszyć oko urodą porosłych lasami gór, rozległych wiosek, które zamieszkiwali gościnni, prości, łagodni, pracowici,

z szacunkiem odnoszący się do osób duchownych Bułgarzy, przeplatał wspomnieniem traumatycznych przeżyć zdrowotnych. W temat niedyspozycji i konieczności rekonwalescencji w warunkach skrajnie odmiennych od realiów cywilizacji europejskiej podróżnik wplótł narrację dotyczącą poziomu życia lokalnej ludności: „Chaty bułgarskie zostały zbudowane z plecionego chrustu, a dachy przykryto gałęziami drzew liściastych (…); w każdym domu – pozbawionym okien – jest jedna izba, w której zamiast podłogi świeci goła ziemia". Lamartine na marginesie odnotował, że „okropny dwudziestodniowy pobyt w Jenikeju" rekompensowało spotkanie z miłym, mówiącym po łacinie, „zdolnym i światłym", wykształconym „w Semlinie na Węgrzech" (Zemun, współcześnie dzielnica Belgradu, do 1918 roku miasto w granicach Austro-Węgier) medykiem macedońskim. Zewnętrzne oznaki zbieżności lokalnej kultury z europejskimi wzorcami dostrzegał w obyczajach i noszonej odzieży (porównanie wieśniaków bułgarskich z mieszkańcami Szwajcarii, Sabaudii i Niemiec). Krótki pobyt w wielkim mieście Sofii skomentował beznamiętnym „nic godnego uwagi" (A. de Lamartine, *Souvenirs, impressions, pensees, et pendant un voyage en Orient 1832–1833 ou Notes d'un voyageur*, 1835).

Bułgarzy nie pozostawali obojętni wobec takich ocen. W przedmowie do dzieła *Показалец или ръководство как се изискват и издирят най-стари черти нашего бития язъка, народопоколения* (1859) Georgi Sawa Rakowski (1821–1867) upominał się o rzetelne i bardziej adekwatne informacje na temat Bułgarów, w tym o konkretne dane demograficzne na temat ich liczebności w imperium osmańskim. Także Luben Karawełow (1834–1879) we wstępie do swoich zapisków z podróży *Записки за България и българите* (1863) zwrócił uwagę na rażące nieścisłości w relacjach cudzoziemców wędrujących po Bułgarii, Tracji i Macedonii. Autor proponował przeciwdziałać ciążącemu nad krajem fatum *terra incognita* i wzywał, by w narodowym interesie rewidować fałszywe opinie podróżników. Eksponował potrzebę rzetelnych badań, wyjaśniania różnic w sposobie funkcjonowania wspólnot muzułmańskiej i chrześcijańskiej, charakteryzowania lokalnych obyczajów i swoistych cech mieszkańców odwiedzanych okolic, co podejmowali m.in. Pavel J. Šafarik (*Slovanský národopis*, 1842), Ami Boué (*La Turquie d'Europe; observations sur la geographie, la géologie, l'histoire naturelle...*, 1840; *Сборник маршрути по Европейска Турция*, 1854), Guillaume Lejean (*Ethnographie de la Turquie d'Europe*, 1861).

James Baker (1830–1906), absolwent uniwersytetu w Cambridge, uczestnik wojny krymskiej (1853–1856), wrócił po 20 latach do imperialnej Turcji z zamiarem poznania i opisania tej jej części, która dla jego rodaków była równie obca jak Timbuktu. Zapiski z wyprawy miały zmienić stereotypowy obraz relacji Turków z ludnością zamieszkującą państwo osmańskie (*Turkey in Europe*, 1877). Trzyletnia (1874–1877) wędrówka po europejskiej części kraju była doświadczeniem unaoczniającym, że region, wbrew sądom oświeconych Europejczyków, szybko się modernizuje. Baker często nie kryje zdziwienia sposobem pojmowania nowoczesności przez mieszkańców odwiedzanych

regionów. Kwestionuje sens odwrotu w budownictwie od elementów orientalnej tradycji dobrze wpisującej się w lokalne rzemiosło i nieudatne zdominowanie przestrzeni miejskiej elementami europejskiej „chrześcijańskiej" architektury, co, w jego mniemaniu, narusza harmonię i ład krajobrazu. Docenia rozwój infrastruktury, rozbudowę sieci dróg (uznając, że podobnie dzieje się w rodzimej Anglii), ale jednocześnie podkreśla, że modernizacja ma sens pod warunkiem dbania o konserwację nowych traktów. W refleksji Anglika przemierzającego interior (od Konstantynopola przez wybrzeże Morza Czarnego i środkową część Bułgarii do Łoweczu, następnie na południe, przez klasztor w Rile, do Salonik) nie brak stwierdzeń, że koegzystencja ludzi różnych wyznań nie musi kolidować z możliwością pielęgnowania własnej tożsamości etnosowej. Bułgarów podziwiał za zdolność działania wspólnotowego i wolę wszechstronnej edukacji (podstawą rzetelnej informacji byli reprezentanci lokalnych środowisk nauczycielskich). Dzieło Bakera znalazło uznanie w oczach znawcy realiów kultury bułgarskiej, Konstantina Jirečka (1854–1918). Komentarz Brytyjczyka w znacznym stopniu spełnił oczekiwania badacza, który apelował o zintensyfikowanie badań nad światem Słowian. Podróżujących z zachodniej Europy, z definicji reprezentujących nowoczesne i oświecone narody, nakłaniał do podejmowania studiów nad bliskimi, sąsiedzkimi kulturami („Периодическо списание на българското книжовно дружество" 1883, кн. 3).

Jireček sceptycznie oceniał dokonania Europejczyków, „oświeconych ignorantów" – globtroterów formułujących fałszywe opinie na temat zwiedzanych okolic. Jego postulaty, pośrednio, zrealizowali cudzoziemcy przebywający w Bułgarii w okresie wojny rosyjsko-tureckiej (1877–1878). Korespondenci czasopism i gazet relacjonujący wydarzenia i działania frontowe jednocześnie sporządzali szkice i zapiski dotyczące lokalnych zabytków (świadectwa minionej potęgi, niezależności od potężnych hegemonów), zwięźle charakteryzowali miejscową gospodarkę, wskazując na różnorodność rzemiosła, wyrobów lokalnych, ale także słaby rozwój infrastruktury. Nie pomijali tematów dotyczących życia codziennego i postaw mieszkańców wobec rzeczywistości (np. W. Krestowski, *Двадесет месеца в действуваща армия*, 1879; M. Grekow, *По долините и врховете на България*, 1880). W zapiskach reportażowych i szkicach katalońskiego malarza Josepa Lluísa Pellicera (1842–1901) dominowały uwagi na temat bieżących wydarzeń (pierwsze obrady i sesja plenarna zgromadzenia narodowego w Tyrnowie, 1879), ale także opisy wyjątkowego usytuowania miejsc, widoków, krajobrazów. Skądinąd sam Jireček, ze względu na walory lokalizacji, uznawał Tyrnowo za miejsce unikatowe – „w całej Europie nie znajdzie się niczego podobnego" (nie dorównują mu urodą miasta położone w zakolach rzek – Berlin czy Werona).

Z kolei inny korespondent James David Bourchier (1850–1920), od 1888 roku zamieszczający na łamach londyńskiego „The Times" artykuły na tematy bieżących wydarzeń w krajach bałkańskich, w szczególny sposób łączył dziennikarstwo z misją przybliżania zachodnioeuropejskim czytelnikom

skomplikowanej natury dziejów, losów, kultur narodów słowiańskich. Był autorem obszernego opracowania dotyczącego Bułgarii (historia, geografia, oświata, konfesje). W części poświęconej opisowi charakteru narodowego Bułgarów posłużył się porównaniem członków wspólnoty z mieszkańcami krajów sąsiedzkich (mniej sprytni od Greków, nieskłonni do idealizmu jak Serbowie, gorzej niż Rumuni asymilujący się ze słabo rozpoznanym światem zewnętrznym). Uznał ich za ludzi niezwykle cierpliwych, z pokorą przyjmujących wyzwania losu, często niewykorzystujących swych zdolności do odegrania przywódczej roli na Półwyspie Bałkańskim. W przeciwieństwie do większości mieszkańców Bałkanów uznał Bułgarów za flegmatyków, nadmiernie zdystansowanych do świata i niezwykle podejrzliwych wobec cudzoziemców (D. Mackenzie Wallace et al., *A Short History of Russia and the Balkan States*, 1914). Depesze dotyczące wydarzeń wojen bałkańskich, pierwszej wojny światowej, negocjacji pokojowych były świadectwem reporterskiej staranności o bezstronność i bazowały na solidnym źródłowym materiale. Bourchier tylko w korespondencji prowadzonej z wydawcą gazety ujawniał niepokój i nie krył zawodu wobec roli wielkich sił i sposobu postępowania stron ustalających warunki reparacji wojennych narzuconych Bułgarii (kwestia podziału Macedonii i umowy z Rumunią, oddanie Turcji Adrianopola). Naruszanie zapisów traktatów uznawał za przejaw hipokryzji przedstawicieli wielkich sił, łamanie obowiązujących zasad praworządności: „Co o współczesności powie przyszły historyk, jeżeli zawierane w odświętnej atmosferze umowy, także te zakładające akceptację całej Europy, traktuje się jak nikomu niepotrzebny świstek papieru?” (*Стойността на балканските договори. До издателя на вестник, „Таймс”, VIII 1913*, w: *Кореспондент на „Таймс” съобщава от София*, 1983). Podobne wątpliwości (na temat sposobu wyznaczania granic po zakończonej wojnie światowej) wyraził w listach do wydawcy w latach 1919–1920. Sprzeciwiał się sposobowi podziału terytoriów w regionie (tendencyjne powoływanie się decydentów na rzekome „zasługi” niektórych państw i „przestępstwa” popełniane przez przodków Bułgarów, Macedończyków w walkach o niepodległość w XIX wieku). Irlandczyk, obywatel Wielkiej Brytanii, w szczególny sposób rozumiał ideę walki o niezależność Bułgarów. Zdecydowanie oponował przeciwko marginalizowaniu interesów narodów Półwyspu Bałkańskiego kosztem pierwszeństwa realizacji zamysłów urządzania porządku przez europejskich hegemonów.

Włoski kulturolog Claudio Magris (1939), pisząc o sposobach budowania relacji o kulturach i losach ludzi związanych z Dunajem, narrację bułgarską zatytułował metaforycznie „niepewną kartografią” (*Danubio*, 1986). W tym przypadku użycie figury względnej wyrazistości opisywanego miejsca było zabiegiem przewrotnym. Większość Bułgarów, którzy objaśniali tajniki lokalnej kultury, zaskoczyła badacza „bezkrytyczną miłością do własnego kraju”, próbami „radosnej indoktrynacji” przybysza z Zachodu. Magris miał świadomość, że wędruje po kraju, w którym komunistyczna władza umacnia w społeczeństwie poczucie dumy z osiągnięć socjalizmu, więc ostatecznie rzadko

polemizował z piewcami chlubnej przeszłości kraju, apologetami przyjaźni radziecko-bułgarskiej, którzy nie zauważali, że po wyjściu z kilkusetletniej niewoli tureckiej znaleźli się pod innym jarzmem.

Попов С., *Безсъници*, София 1992; Славов А., *С точността на прилепи*, София 1992; *Съветска България през три британски мандата 1956–1963. Из архива на Форин офис за събития и личности в България*, Лондон 1994; Todorova M., *Imagining the Balcans*, Oxford University Press 1997.

Celina Juda

EUROPEJCZYCY O MACEDONII

Podróże Europejczyków do regionów Słowiańszczyzny administrowanych przez władze tureckie miały charakter krajoznawczy, ale służyły też misji, jaką była weryfikacja wiedzy świata zachodnioeuropejskiego na temat przyczyn niepokojów i konfliktów zbrojnych świadczących o aspiracjach wolnościowych mieszkańców Bałkanów (→ naród; → liberalizm). Doświadczony podróżnik brytyjski Edmund Spencer uznawał Macedonię za idealny przykład *terra incognita* (*Travels in European Turkey, in 1850, through Bosna, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thrace, Albania, and Epirus; with a visit to Greece and the Ionian Islands. And a homeward tour through Hungary and the Slavonian provinces of Austria on the Lower Danube*, 1850). Ideą przewodnią jego wędrówki po europejskiej Turcji było sporządzenie zobiektywizowanej relacji, w której pełnoprawny głos zostałby oddany rządzonym, w dalszej kolejności dopiero rządzącym. Stąd naturalnym gestem wydawała się rezygnacja Anglika z proponowanej przez notabli tureckich ochrony na czas peregrynacji. Pobyt w interiorze macedońskim Spencer traktował jako ważne doświadczenie poznawcze, dające szansę weryfikacji zniekształconego wizerunku świata i mieszkańców „nieszczęsnej krainy", źle obecnej w umysłach swoich rodaków. Zapiski kapitana, przez lokalną ludność określanego – jak każdy cudzoziemiec – mianem Franka, wpisywały się w ówcześnie stosowany przez wielu podróżników schemat ideowy. Refleksja dotycząca współczesności przeplatała się z informacjami dotyczącymi historii, kultury i wyznawanych religii (→ religia; → konfesje). Niezależnie od okoliczności (niedogodności komunikacyjne, upał, poziom higieny w zajazdach) Spencer z zachwytem i podziwem pisał o naturze, przymiotach krajobrazu czy nadzwyczajnych umiejętnościach mieszkańców – sztuce gospodarowania żyzną ziemią. Empatyczny stosunek Anglika do spotykanych „w drodze" ludzi nie ma charakteru protekcjonalnego. I tak na przykład udzielona ochrydzkim rybakom lekcja łowienia pstrągów za pomocą wędki stała się przedmiotem żartu, zabawy, w dalszej kolejności

posłużyła krytyce przestarzałych i nieefektywnych metod rybołówstwa. W Bitoli aplauz towarzyszący pokazowi zalet i możliwości operacyjnych „nieziemskiego pistoletu angielskiego" autor przyjął jako gest uznania dla celności swojej ręki, a nie jako dowód zacofania i nieokrzesania lokalnych mieszkańców. Inną postawę Spencer zajął w dyskusji o polityce hegemona wobec poddanych (liczne zastrzeżenia dotyczące okrucieństwa, bezprawia i nieuzasadnionego braku tolerancji). W bezpośredniej rozmowie z wysokiej rangi urzędnikami tureckimi nie wahał się krytykować niehumanitarnych metod postępowania, zaniedbań administracji bez powodu hamującej procesy nowoczesnego zarządzania i urządzania życia *rai*. Przekonuje decydentów, że rozumna legislacja skuteczniej niweluje uprzedzenia konfesyjne i etnosowe, a korzystanie z postępu cywilizacyjnego sprzyja integracji zbiorowości (spisane prawo *versus* kule i bagnety; odrzucenie powtarzanej przez Turków zasady, że krwawy podbój Europy wymaga krwawego rewanżu, odwrotu ze zdobytych ziem w tym samym stylu). Jadąc z Kalkande (współczesne Tetovo), przez Skopje, Prilep, Kratovo do Bitoli, a następnie do Prespy i Ochrydu, Spencer odnotowywał, że w niektórych okolicach prowincji rządzący akceptują innowacyjność gwarantującą lepsze warunki życia – nowy sposób budowania domów, zagospodarowanie przestrzeni publicznej, inwestycje i dążenie do podnoszenia poziomu warunków sanitarnych (Bitola) (→ postęp; → nowoczesność). Nie krył podziwu dla Macedończyków, coraz odważniej przeciwstawiających się każdej formie opresji kulturowej (wyproszenie ze świątyni duchownego greckiego nieznającego słowiańskiej liturgii i przekazanie sprawowania nabożeństwa „swojemu, słowiańskiemu" pasterzowi). Edmund Spencer zdaje sobie sprawę, że przekonywanie Osmanów do skorzystania z nowoczesności i postępu Franków/Europejczyków jest procesem skomplikowanym. Pokonywanie barier kulturowych wydaje się łatwiejszym zadaniem niż obrona interesów tureckich przed zagrożeniami – gospodarczymi i militarnymi ze strony Rosji i Austrii, „odwiecznych wrogów" Turcji. Skrupulatnie odnotowuje wszelkie namiastki zmian, wolę respektowania prawa ludności do relacji z nieosmańskim światem (akceptacja oświatowej działalności zakonników i misjonarzy, a także zatrudnianie specjalistów z Francji, Włoch, Niemiec, Austrii w dziedzinie → oświaty, wojskowości, handlu, medycyny). Na marginesie pojawia się uwaga, że wiedza na temat zmieniających się obyczajów mieszkańców Macedonii, rozwój i zasobność lokalnej klasy mieszczańskiej może zachęcić angielskich przedsiębiorców do szukania w europejskiej Turcji rynków zbytu (na przykład produkowanych w fabrykach Birmingham, Sheffield srebrnych sztućców i mebli).

Z kolei angielskie podróżniczki i pisarki Georgina Muir Mackenzie (1833–1874) i Adelina Irby (1831–1911) refleksję na temat ludzi i miejsc odwiedzanych na Bałkanach koncentrowały na kwestiach postępu cywilizacyjnego i sprawach dotyczących rozwoju oświaty lokalnej (→ postęp; → oświata). Programowo rozważania na tematy → historii, → kultury, zwiedzanie zabytków Salonik, Bitoli, Ochrydu, pobyt w Prilepie, Velesie i Skopju łączyły z wizytami w szkołach, domach kultury. Spotkania z nauczycielami, duchownymi, pobyt

w domach zamożnych mieszczan pozwalały weryfikować stereotypowy obraz zapóźnienia interioru odległego od zachodu Europy. Wybrana przez cudzoziemki strategia świadka gwarantowała autentyczne, nieskażone pośrednictwem rozpoznanie realiów egzystencji (oświata i obecność kobiet w życiu zbiorowości, aktywność w dziedzinie kultury). Nieustabilizowany status etnosu macedońskiego powodował, że Mackenzie i Irby, swoich rozmówców, niezależnie od miejsca pobytu w Macedonii, nazywały Bułgarami, a ich mowę, ze względu na dostrzegane wpływy greckiego, uznały za rażącą sztucznością i śmieszną, bo brzmiącą, wbrew okolicznościom, patetycznie (→ naród). Wcześniejsze peregrynacje bałkańskie umocniły je w przekonaniu, że lepiej problem języka uregulowali Serbowie, „wykorzystując urodę mowy prostego ludu, na przykład pasterzy". Pobyt w macedońskim interiorze unaoczniał cudzoziemkom zawiłą, wielopłaszczyznową naturę relacji świata zachodniego z Orientem. *Post factum* ujawnił względną trafność wyciągania wniosków z poczynionych obserwacji (*Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*, 1867).

Po zakończeniu wojny rosyjsko-tureckiej (1878), w związku z kolejnymi rewizjami ustaleń pokojowych dotyczących Macedonii (dalsza podległość wobec Turcji lub krajów sąsiedzkich), klimat wokół ziem macedońskich i „sprawy macedońskiej" zmienił charakter. Oczekujący na zgodę budowania własnego państwa, zdemobilizowani macedońscy uczestnicy wojny rosyjsko-tureckiej (1877–1878) nie kryli rozczarowania ustaleniami traktatu wstępnego w San Stefano (1878). Większość weteranów podjęła decyzję o następnej konfrontacji z Turkami. Powstanie w Kresnie (1878) nie doprowadziło do przezwyciężenia narzuconego politycznego *status quo* regionu, lecz spowodowało exodus ludności cywilnej obawiającej się represji tureckich. Wizytujący obozowiska europejscy politycy i dyplomaci przyznawali, że ludzie koczujący w skrajnie niehumanitarnych warunkach (okolice Džumaji, dzisiaj Błagoewgradu) nie zasłużyli na cierpienia, jakich przysparzała im historia. Rosyjski generał, gubernator Księstwa Bułgarii Aleksander Dondukow-Korsakow (1820–1893), rozmowę z francuskim konsulem w Sofii, w której opisał warunki egzystencji uchodźców (głód, brak zimowej garderoby, złe warunki sanitarne), zwieńczył konkluzją, że zarządzając krajem wyczerpanym wojną, nie może pozwolić na rozrzutność (Х. Дојчинов, *Пътни бележки за шестдневното Разложко царуване*, 1884). Empatią wykazał się brytyjski komisarz William Gifford Palgrave (1826–1888), który w liście do znajomej arystokratki, opublikowanym na łamach dziennika „The Times" (o czym wspominała Marija Pandevska w książce *Присилни миграции во Македонија 1875–1881*, 1993) mnożył opisy ilustrujące grozę sytuacji. Prosząc o mobilizację towarzystw dobroczynnych, wyrażał gotowość zarządzania darami pomocowymi. Zebrane przez Brytyjczyków pieniądze, które w styczniu 1879 roku komisarz przekazał potrzebującym, na krótko polepszyły los imigrantów. Do wybuchu kolejnego powstania sprawy macedońskie funkcjonowały na obrzeżach europejskiego życia polityczno-społecznego. Dyplomaci opieszale i bez przekonania przekonywali władze tureckie do przeprowadzenia reform zapobiegającym konfliktom społecznym,

religijnym, politycznym. William E. Gladstone (1809–1898), ówcześnie (1897) były już premier Wielkiej Brytanii, w jednym z listów, komentując turecką politykę (jak zaznaczył – „szaleńczą" – co w jego mniemaniu nie oddawało istoty sprawy), odmawiał jednocześnie oficjalnego wsparcia dążeń wolnościowych Macedończyków. Zaznaczył przy tym, że nie odbiera im prawa do Macedonii (jak nie odmawia się Bułgarom – Bułgarii, a Serbom – Serbii). Proponował rozważyć, niewykrystalizowaną dostatecznie w środowiskach bałkańskich działaczy politycznych ideę, solidarnościowe działanie w opresyjnych okolicznościach („Jeżeli są mali i słabi, pozwólmy im zewrzeć szyki obronne, aby nie zostali pożarci przez innych; nie promujmy idei mariażu wielkich z małymi, bo groziłoby to kłótnią rodzinną", *Gladstone W.G.* „The Times", 1897, 6th February).

Politycy, działacze rosyjscy i zachodnioeuropejscy relacje dotyczące Bałkanów warunkowali kalkulacjami stricte politycznymi, pomijając lub marginalnie traktując perspektywę kulturową. Przez dziesiątki lat wschodnia i zachodnia Europa utożsamiała terytorium Macedonii z zarzewiem permanentnego konfliktu na Bałkanach. Wybuch powstania ilindeńskiego (1903) (→ Ilinden) opiniotwórcze środowisko dziennikarskie uznawało za katastrofę regionalną, której można było uniknąć pod warunkiem rezygnacji z egoistycznie pojmowanych interesów Zachodu w regionie. Prasa europejska eksponowała ideowe aspekty wydarzeń, przypominając o prawie Macedończyków do wolności i równości. Wybór najbardziej brutalnej z metod działania – rewolucji (→ rewolucja) usprawiedliwiano okolicznościami, niehumanitarnym traktowaniem przez władze tureckie, odmawianiem zbiorowości prawa do konstytuowania niezależnego → narodu. Retoryka wypowiedzi oscylowała między idealistycznym podziwem dla bezgranicznej odwagi walczących i apelem o uznanie racji rebeliantów. Dziennikarz duński De Jessen Franz, świadek wydarzeń, dowodził w artykule *Efter rædslen* z 1903 roku („National Lidende", 3 VII), że Macedończycy nie są ani rozbójnikami, ani szaleńcami, lecz wykształconymi, inteligentnymi, nieróżniącymi się „od nas samych" ludźmi, z godnością służącymi wzniosłej idei obrony honoru zniewolonej ojczyzny.

Po upadku powstania w zagrzebskim czasopiśmie „Hrvatsko pravo" (1895–1993) komentarz wydarzeń przybrał formę oskarżenia imperiów europejskich o ignorancję i lekceważenie brutalnych metod, które stosowały władze tureckie, rozprawiając się z przeciwnikiem. Krytykowano nieskuteczność dyplomacji pozwalającej Turkom uznać wstrzemięźliwe postawy dygnitarzy za przyzwolenie na okrucieństwo nawet wobec ludności cywilnej. James David Bourchier (1850–1920), od 1888 roku publikujący na łamach londyńskiego „The Times" korespondencje na tematy bieżących wydarzeń w krajach bałkańskich, sprawę macedońską łączył z kwestią uregulowania losów politycznych Bułgarii. Był zdeklarowanym orędownikiem uznania prawa do wolności i samostanowienia Macedonii, ale dobrze znając realia regionu, przekonywał do wypracowania pragmatycznych rozwiązań politycznych regulujących pokojową koegzystencję Bułgarów i Macedończyków. W listach do londyńskiego wydawcy „The Times" (1912–1913 i po zakończeniu pierwszej wojny światowej)

przestrzegał przed arogancją i nieumiejętnym, doraźnym działaniem mocodawców zachodnioeuropejskich w sprawie macedońskiej (*Кореспондент на „Таймс" съобщава от София*, 1983).

Od połowy lat 40. do początku lat 90. XX wieku tematy macedońskie „niemo" wpisywały się w szeroki kontekst relacji Europy Zachodniej, Związku Radzieckiego z Jugosławią rządzoną przez Josipa Broza Titę (1892–1980) i jego następców (1945–1991). Rozstrzygnięcia dotyczące ziem i sposobu funkcjonowania Macedończyków w Grecji czy Ludowej Republice Bułgarii pozostawały w gestii Komitetu Centralnego Komunistycznej Partii Jugosławii. Powstanie suwerennej Republiki Macedonii (1991), kwestia stosunków z sąsiadami, wybór nazwy państwa odnowiły na łamach prasy niepewny wizerunek kraju i drażliwe aspekty „kwestii macedońskiej". Współczesne niejednoznaczne komentarze politycznych elit europejskich dotyczą kwestii wieloetniczności, sposobu rozwiązywania konfliktów na tle wyznaniowym (→ konfesje; → klerykalizacja), respektowania praw obywatelskich. W opinii komentatorów europejskich krytyczna ocena sposobu rozwiązywania wewnętrznych problemów wynika z poczucia, że reprezentujące Macedończyków elity polityczne nie są zdolne do podjęcia pragmatycznego dialogu ze światem zewnętrznym. Stąd nieuniknione sięganie po stereotypy ukształtowane jeszcze w Europie XIX wieku, utożsamiające Macedonię z krainą fundowaną na „beczce prochu", będącą „jabłkiem niezgody" (→ *јаболко на раздорот*) kontynentu, „czarną dziurą i chaosem" (http://archiviostorico.corriere.it/1992/giugno/27/una_Macedonia_storia_co_0_9206272139.shtml). A jednak rozwiązanie w 2019 roku trudnej (zwłaszcza w relacjach macedońsko-greckich) sprawy nazwy państwa macedońskiego przez przyjęcie nazwy Macedonia Północna, zapewne przyniesie weryfikację wielu stereotypów.

Катарџиев И., *Македонската политичка емиграција по втората светска војна*, Скопје 1994; Миронска-Христовска В., *Македонската преродба*, Скопје 2007; Пандевска М., *Присилни миграции во Македонија 1875–1881*, Скопје 1993; Mantegazza V., *Macedonia: marzo–aprile 1903*, introduzione ed edizione a cura di B. Urso, Edizioni digitali del CISVA, 2009.

Celina Juda

FASZYZM
(Chorwacja)

Etymologicznie chorwacki leksem *fašizam* pochodzi od włoskiego *fascimo*/*fascio*, co oznacza „stručak, snop", czyli „pęk, wiązka gałązek". Samo łacińskie pojęcie *fasces*, z którego wywodzi się włoski wariant słowa, odnosiło się

do oplecionego rzemieniem pęku 1,5 metrowych gałązek brzozy lub wiązu z zatkniętym weń toporem, który nosili rzymscy liktorzy, stanowiący osobistą ochronę urzędników. Jak wskazują znawcy tematu, pierwotnie pojęcie nie miało pejoratywnego wydźwięku, było symbolem integracji pojedynczych elementów, siły wyrażającej się w jedności. We Włoszech w XIX wieku leksem *fascio* nabrał znaczenia terminu „stowarzyszenie", czego wyrazem była jego obecność w nazwach różnych towarzystw i ruchów – od powstałego w 1871 roku w Bolonii Fascio operaio, tajnego stowarzyszenia wolnomyślicieli założonego przez grupę garibaldowskich weteranów, którzy brali udział we francuskiej kampanii, przez Fasci Siciliani dei Lavoratori (1892–1894), polityczny socjalistycznych ruch na Sycylii, przeciwstawiający się mafii, czy Fascio Rivoluzionario di Azion e Interventista z 1914 roku aż po jednostkę bojową Fasci (Italiani) di Combattimento powstałą w Mediolanie 23 marca 1919 roku, która w listopadzie 1921 roku została przekształcona przez Mussoliniego w partię faszystowską – Partito Nazionale Fascita. Neutralny wydźwięk znaczenia słowa zauważalny jest we włoskich słownikach z lat 20. i 40. XX wieku (np. Nicola Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, 1922; Fernando Palazzi, *Novissimo dizionario della lingua italiana*, 1942), zaś w latach 30., w czasach zakończonego procesu instytucjonalizacji faszyzmu we Włoszech, jest on wręcz pozytywny. W *Dizionario della lingua italiana* z 1939 roku faszystowska ideologia opisana została jako „wiara i miłość faszystów", najwyższy wyraz włoskości, jako ta, której doktryna ma prowadzić do odnowienia ojczyzny i zaoferowania światu najbardziej prawdziwego i nowoczesnego społeczeństwa (Fernando Palazzi, *Dizionario della lingua italiana*, 1939). Tendencja ta zmienia się w latach 50. XX wieku wraz z postępującym procesem liberalizacji państwa włoskiego. Od połowy wieku XX faszyzm opisywany jest już jako antydemokratyczny i totalitarny ruch polityczny pod dyktatorskimi rządami Mussoliniego, który rządził we Włoszech od 1922 do 1943/1945 roku (np. Giulio Cappuccini, Bruno Migliorini, *Vocabolario della lingua italiana*, 1956).

W chorwackich słownikach z XX i początku XXI wieku definicje faszyzmu zasadniczo się nie różnią, przy czym należy zaznaczyć, że od lat 20. do 60. XX wieku nie powstały w Chorwacji nowe opracowania leksykograficzne. Faszyzm charakteryzowany jest w nich jako skrajnie nacjonalistyczna i totalitarna ideologia, ruch i porządek polityczny powstały w szeregu państw po I wojnie światowej, w węższym znaczeniu natomiast jako reżim we Włoszech w latach 1922–1945, którego celem było wyniesienie nacji i wodza oraz który uderzał w demokrację i prawa ludzkie, stawiając na inwazyjną politykę zagraniczną (np. Ivan Branko Šamija, *Rječnik jezika hrvatskoga*, 2012). Zwraca uwagę jednak fakt, że w większości słowników i encyklopedii w Chorwacji można znaleźć także definicję antyfaszyzmu, co nie jest zasadą w tego typu opracowaniach w języku włoskim, zaś w angielskim prawie nie występuje (Nina Spicijarić Paškvan, *Sematika pojma antifašizam*, 2015). W chorwackiej encyklopedii z 2013 roku podkreślone jest m.in., że rozumienie pojęcia „antyfaszyzm" w powojennej Europie jest wieloznaczne i często zależne od

konkretnej sytuacji politycznej. W zachodnioeuropejskich demokracjach funkcjonuje jako synonim przeciwstawiania się wszelkim formom rasizmu, ksenofobii i antysemityzmu, zaś w bloku krajów doświadczonych rządami komunistycznymi staje się „nietykalnym" pojęciem nacechowanym ideologicznie, które daje pozytywną legitymację wszelkim działaniom komunistycznego reżimu. W ten sposób antyfaszyzm powiązany zostaje z komunistyczną ideologią, gubiąc pierwotnie demokratyczne znaczenie (*Hrvatska enciklopedija*, 2013). Opozycja faszyzm – komunizm i związana z nią upraszczająca polaryzacja chorwackiej sceny politycznej na „faszystowską/ustaszowską prawicę" oraz „antyfaszystowską, a więc komunistyczną lewicę" jest stałym elementem lokalnego słownika Chorwatów, często powracającym w debatach na łamach prasy i w innych mediach.

Znacznie trudniej aniżeli analizę semantyki słowa „faszyzm" przeprowadzić analizę jego ideowych aspektów w Chorwacji, choćby ze względu na fakt, że do lat 90. XX wieku lokalni badacze nie mieli możliwości publikowania prac poświęconych tej problematyce i na przestrzeni kilkudziesięciu lat pojawiło się ich zaledwie kilka. Rosnące zainteresowanie tematem widać w latach 90. i po roku 2000, przy czym, jak wskazuje na przykład Milan Radošević, redaktor tomu *(Anti)fašizam u prošlosti i sadašnjosti* (2015), będącego rezultatem sympozjum naukowego, które odbyło się 3 października 2014 roku w Puli, na chorwackiej scenie politycznej oraz w opinii publicznej wciąż nie został zakończony proces dystansowania się do faszyzmu i podejmowania prób realnej oceny ruchu ustaszowskiego. Co więcej, w kraju nadal dochodzi do przypadków afirmatywnego wykorzystania faszystowskich symboli czy odwołań do ideologii ustaszowskiej, także pod patronatem lokalnych władz.

Z drugiej strony, w samej nauce można zauważyć dominację narracji wysuwających na pierwszy plan „antyfaszystowski" wymiar chorwackich działań i kierunków myślenia w przeszłości (w tym sensie autorzy chorwackich słowników podążają za uzusem językowym), co dotyczy nie tylko prac wydawanych w czasach komunistycznej Jugosławii, a więc niejako z założenia ideologicznie „ukierunkowanych" (np. Ivan Prpić, *Komunisti o fašizmu 1919–1940*, 1976), ale także „obiektywnych" współczesnych opracowań, czego wyrazem jest choćby wspomniany tutaj tom, gdzie na przykład w artykule Darka Dukovskiego *Politički temelji i metode djelovanja fašizma i fašističkog pokreta s kraćim osvrtom na Istru* przy całej rzetelności oraz szczegółowości podawanych i omawianych tam faktów, dominuje jednak najpewniej świadoma (wskazywałby na to tytuł całego tomu) tendencja do tego, aby włoski faszyzm w Istrii opisywać jako przejaw działań „wrogiego okupatora", pomijając świadectwa pierwotnego entuzjazmu lokalnej ludności wobec nowej ideologii. Można natomiast tam znaleźć „trzeźwe" opisy sytuacji z Istrii lat 20. XX wieku, prezentujące obraz „psychicznej i etycznej konfiguracji faszyzmu" w regionie, jak ten z sierpnia 1921 roku z Portoroža, autorstwa pisarza, dziennikarza, akademika, Mate Baloty (1898–1963), późniejszego uczestnika walki antyfaszystowskiej w 1941 r.: „Niedziela, popołudnie. Piszę przed kawiarnią

na molo, podczas gdy dwadzieścia metrów stąd grany jest faszystowski marsz. Faszyści klaszczą i śpiewają przy muzyce. Jest ich około trzydziestu, przyjechali tramwajem z niedalekiego Piranu, gdzie przed południem odbył się kongres delegatów wszystkich faszystowskich organizacji z Istrii. Są młodzi, żywi, stale gorączkowi, w jednej chwili idą na koniec mola, śpiewają swój hymn, wracają do restauracji, siadają za stoły, potem znowu wstają, przechodzą sto kroków, zajdą do innej restauracji, a po chwili ponownie wracają nad morze. Swoją młodością, żywotnością i czarnymi kudłatymi włosami zwracają uwagę wszystkich. Niektórzy z nich ubrani są w czarne koszule z czarnym szerokim pasem, bez czapki, oraz w zielone wojskowe spodnie i kamasze, z bacikiem w ręce i rewolwerem w tylnej kieszeni spodni. Sama namiętność, krew, temperament, artyzm i poza. Zwłaszcza dwa ostatnie: artyzm i poza. [...] Ich celem nie jest debata, ale taniec, muzyka, wycieczki, wino, dziewczyny i sława. Instynkt i pasja są głównymi czynnikami napędzającymi ich działania" (Mate Balota, *Medju fašistima*, 1921).

Z powyższego opisu można by wywnioskować, że „poważni" Chorwaci faszyzmem się nie zajmowali, że był to eksces spragnionych wrażeń młodych. Tymczasem wiadomo, że na przykład założenia narodowo-socjalistycznej ideologii rasistowskiej – wcielanej w funkcjonującym w latach 1941–1945 pod protektoratem niemieckim i włoskim Niepodległym Państwie Chorwackim (Nezavisna država Hrvatska – NDH), w którym istniała jednopartyjna totalitarna dyktatura oparta na podstawach programowych ruchu ustaszowskiego – zostały wypracowane na gruncie chorwackim w latach 20. i 30. XX wieku przede wszystkim przez „poważnych" intelektualistów związanych ze środowiskiem Macierzy Chorwackiej (Matica hrvatska), którzy w swoich publikacjach naukowych i prasowych podejmowali popularną wówczas tematykę specyfiki poszczególnych narodów i opracowywali skrupulatnie profil rasowy (często także kulturowy i cywilizacyjny) samych Chorwatów, kontrastując go najczęściej z serbskim.

Za czołowego ideologa tej grupy uważa się geografa, historyka i teologa Filipa Lukasa (1871–1958), prezesa Macierzy Chorwackiej w latach 1928–1945, przez prawicowe kręgi uznawanego współcześnie za symbol oporu wobec komunistycznej Jugosławii. W eseju z 1925 roku *Geografijska osnovica hrvatskoga naroda* jako pierwszy dał krytykę teorii przedstawionych przez serbskiego geografa i etnologa Jovana Cvijicia (1865–1927) w dziele *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje. Osnove antropogeografije* (knj. 1, 1922), uderzając w koncept rasowej wyjątkowości Serbów reprezentujących idealny „typ dynarski". Lukas, chociaż zastosował w artykule ostrożne podejście do samej teorii rasy, uznając m.in., że nacje nie są tożsame z konkretnymi rasami i że stanowią raczej wspólnoty psychiczno-kulturowe, sięgnął po badania Amerykanina Williama Z. Ripleya (1867–1941), uznawanego za twórcę rasizmu naukowego (podzielił on Europejczyków na trzy rasy – teutońską, śródziemnomorską i alpejską), i wsparł się na tezach szwedzkiego antropologa Eugène'a Pittarda (1867–1962), który wykazywał rasową odrębność

Chorwatów i Serbów, opisując tych pierwszych jako wysokich, szerokogłowych brunetów typu dynarskiego, a drugich jako wprawdzie również wysokich, lecz długogłowych (lub mających pośrednie typy czaszek) i etnicznie bliskich Bułgarom. Sam Lukas, uznając, że rasa dynarska jest biologicznym źródłem zarówno dla Chorwatów, jak i Serbów, a także części Słoweńców, twierdził jednak, że najbardziej powszechna jest na wybrzeżach Adriatyku. Akcentował też, że te trzy sąsiadujące ze sobą nacje są oddzielnymi kulturowo-historycznymi narodami w obrębie jugosłowiańskiej wspólnoty etnojęzykowej. W latach 30. w kilku mowach i artykułach (m.in. *O duhu hrvatske kulture*, 1930; *Smjernice i elementi u razvoju hrvatskoga naroda*, 1932) podejmował kwestię chorwackiej narodowej indywidualności, uznając, że jej specyfika wynika z wpisanego w kulturę i dzieje Chorwatów zachodnio-wschodniego dualizmu (wschodnie – pochodzenie, geopolityczne zakorzenienie na Bałkanach, rasowy i językowy związek ze Słowianami, natomiast zachodnie – wiara katolicka, rozumienie pojęć państwa i prawa, charakter literatury, sztuki i filozofii), dzięki czemu przypadła im rola pomostu między odrębnymi cywilizacjami. W 1938 roku w artykule *Zašto je Dubrovnik bio velik?* pisał o trzech elementach składających się na unikalność narodu: kwestii krwi (typu etnobiologicznego), więzi kulturowej i wspólnocie życia, doświadczenia, kolektywnej pamięci przeszłości. Jego teorie – zwłaszcza podkreślanie ważności rasy i teza o dynarskim typie Chorwatów – powracały w pracach innych intelektualistów. Stjepan Ratković (1878–1968), w czasach NDH najpierw sekretarz stanu w Ministerstwie Edukacji, a następnie w latach 1941–1942 minister edukacji, w artykule z 1930 roku *Rasa, pleme, narod, nacija* twierdził na przykład, że chociaż granice między rasami nie są ściśle wytyczone, istnieją obiektywne cechy rasowe, obecne choćby w atrybutach fizycznych przedstawicieli danej grupy. Rasa dynarska, która zachowała się – jego zdaniem – w najczystszej formie w Hercegowinie, Czarnogórze, zachodniej Bośni, Dalmacji i Lice, miała stanowić zasadniczą część „struktury rasowej narodu chorwackiego". Ratković przekonywał również, że dziedziczone są wszelkie zdolności i że wywierają silny wpływ na kulturalny i polityczny rozwój poszczególnych narodów. Wydaje się, że realia funkcjonowania Chorwatów wraz z Serbami w jednym państwie wzmogły ich potrzebę odróżnienia się od „bratniego narodu", a sprzyjała temu także intelektualna atmosfera ówczesnej Europy i badania prowadzone w kluczu różnic rasowych i cywilizacyjnych. Zaznaczyć jednak należy, że tendencja ta bliższa jest niemieckiemu wariantowi faszyzmu czy raczej – narodowego socjalizmu aniżeli włoskim rozwiązaniom, gdzie „czystość rasowa" nie była tak silnie akcentowana i nie była warunkiem przystąpienia do ruchu.

Afirmatywną ocenę samego faszyzmu jeszcze pod koniec lat 30. XX wieku wystawił późniejszy przywódca Niezależnego Państwa Chorwackiego, Ante Pavelić, w napisanym we Włoszech tekście o charakterze propagandowym *Errori e Orrori, Comunismo e bolscevismo in Russia e nel mondo*, w którym ostatni rozdział poświęcony był faszyzmowi i bolszewizmowi. Książka pierwotnie

wyszła w 1938 roku we włoskiej Sienie, w zasadzie od razu została skonfiskowana przez władze, a następnie ponownie wydana po włosku w 1941 roku. W tym samym roku, już po powstaniu NDH, ukazała się również w chorwackim tłumaczeniu w kraju. W 1955 roku w języku hiszpańskim wyszła w Argentynie, w Buenos Aires, co nie dziwi o tyle, że znaczna część działaczy NDH po 1945 roku udała się na emigrację do krajów Ameryki Południowej. W 1975 roku po chorwacku wydano książkę (ze zmodyfikowanym ostatnim rozdziałem) także w Madrycie, do czego przyczyniła się córka Pavelicia – Višnja Pavelić. W 2000 roku w Zagrzebiu wyszedł przedruk tej pozycji pt. *Strahote zabluda* (*Ohydztwo złudzeń*). W samym tekście Pavelić podkreśla, że faszyzm nie jest już tylko pewną formą rządów, jaka została wprowadzona we Włoszech, ale też „źródłową ideą dla nowej organizacji państwa i społeczeństwa narodowego, mającą dzisiaj światowe znaczenie". Nie jest również, jego zdaniem, „antytezą demokracji", jak się twierdzi, raczej jej spadkobiercą jako „antyteza komunizmu", czyli bolszewizmu. Pavelić uznaje demokrację za niezdolną do walki z bolszewizmem, który nazywa „syntezą barbarzyństwa i zniszczenia", i głosi potrzebę nadejścia „czegoś nowego, czegoś silniejszego i bardziej odpowiedniego", aby go pokonać. Bolszewizm określa także mianem „ogólnego/powszechnego zła" i zaznacza, że faszyzm musi stoczyć z nim walkę na śmierć i życie, w każdym zakątku ziemi, aż sam stanie się „uniwersalny".

Tego typu propagandowe teksty działaczy związanych z funkcjonowaniem NDH nie są jednak szeroko komentowane czy „nagłaśniane" w głównym nurcie prowadzonych współcześnie w Chorwacji badań. Dominuje tendencja wykazywania antyfaszowskiej linii chorwackiej przeszłości. Wpisywany jest w nią m.in. powrót do myśli dominikanina, teologa i myśliciela, Hijacinta Boškovicia (1900–1947), autora wydanej pierwotnie w 1939 roku książki *Filozofski izvori fašizma i nacijonalnog socijalizma*, pomijanego, jak zauważają badacze w chorwackich i jugosłowiańskich encyklopediach (m.in. Mate Ujević, *Hrvatska enciklopedija* (1941–1945) oraz Miroslav Krleža, *Enciklopedija Jugoslavije*, wyd. I (1955–1971) i II (1980–1990)), którego dorobek przywraca się do obiegu publicznego dopiero w Republice Chorwacji, m.in. poprzez ponowne wydanie jego książki w 2000 roku. W swojej pracy Bošković, usiłując wskazać źródła faszyzmu i narodowego socjalizmu, odnosi się do momentu narodzin „nowoczesnego" porządku świata, który wpłynął na kształt przedwojennego politycznego światopoglądu liberalnego. Jako źródło tego ostatniego wskazuje czasy renesansu i postać Kartezjusza, który zapoczątkował przełom teoretyczno-poznawczy, związany z odejściem od Arystotelesowskiej (i tomistycznej) tezy o decydującej roli przedmiotu w procesie poznania (ten wariant nazywa realizmem) na rzecz tezy o decydującej roli samego poznającego (tę opcję nazywa idealizmem). Idealizm, tak jak go rozumie Bošković, jako światopogląd, który kryterium prawdy odnajduje w człowieku, przyczynia się do narodzin subjektywizmu, racjonalizmu i indywidualizmu, stojących u podstaw nowoczesnego (czyli liberalnego) porządku politycznego. Praktyczne skutki rozwoju tych prądów to atomizacja społeczeństwa

wsparta moralnym relatywizmem, co w połączeniu z szerzącym się materializmem uderza w godność człowieka. Efektem tych przesunięć, zdaniem Boškovicia, miała być „nieposkromiona i nieroztropna" wolność panująca w społeczeństwie, prowadząca do anarchii lub – w przypadku jej poskramiania – rządów tyranii. Dominkanin, będąc świadomym bliskości faszyzmu i narodowego socjalizmu, uznaje je jednak za ideowo odmienne. Faszyzm identyfikuje z usiłowaniem akcentowania zasady jedności w państwie. Narodowy socjalizm światopoglądowo czerpie według niego z czterech silnych prądów, dwa pierwsze z nich to heglizm (państwo jako najbardziej doskonała i ostateczna forma obiektywizacji ducha) i antyintelektualizm (widzi jego zalążki w mistycznym niemieckim średniowieczu, rozwój w epoce romantyzmu i „panowanie" od Kanta, zwłaszcza zaś w filozofii Schopenhauera i Hartmanna). Antyintelektualizm przenosi jego zdaniem akcent na uczucia i instynkty, co z kolei prowadzi do zaistnienia w Niemczech trzeciego źródła omawianej ideologii – dynamizmu. Dynamizm odnajduje Bošković w antagonizmie między kulturą łacińską i niemiecką, zaś za jego najbardziej wyraźny przejaw klasycyzm, w którym jako reakcja na francuskie wpływy w Niemczech pojawił się romantyzm, wnoszący irracjonalne i dynamiczne elementy w rozumieniu świata i państwa. Najlepszym przykładem takiego sposobu myślenia jest Nietzsche z ideą stworzenia nadczłowieka, która znajduje swoje naturalne uzasadnienie w mistyce rasy, czwartym konstytutywnym elemencie światopoglądu narodowego socjalizmu. Podobne wątki, choć w znacząco łagodniejszej formie, odnajduje Bošković we włoskim faszyzmie, zaznaczając jednak, że wariant heglizmu wprowadzany przez Giovanniego Gentilego (swoją drogą twórcę pojęcia państwa totalitarnego oraz inicjatora przekształcenia idei nadczłowieka i l'uomo universale w l'uomo fascista) jako dominanty włoskiej filozofii nie przyjął się.

Krytyki faszyzmu osadzonej w refleksji filozoficznej dokonał już w czasach funkcjonowania komunistycznej Jugosławii, m.in. Franjo Zenko (1931–2017) w artykule *Personalistička kritika nacional-socijalističke i fašističke civilizacije* opublikowanym w 1968 roku w prasie chrześcijańskiej. Zenko odwoływał się do tekstów francuskiego przedstawiciela lewicy katolickiej Emmanuela Mouniera, wskazując za nim, że w szerszym kontekście faszyzm to historyczny fenomen, który dotknął wiele krajów wyczerpanych wojną, gdzie doszło do powiązania osłabionego finansowo i ideowo proletariatu z pauperyzującą się średnią klasą wobec odnoszącego sukcesy komunizmu. W krajach z takim zapleczem krystalizowała się ideologia oferująca cały arsenał wartości historycznie zaniedbanych: narodową jedność, patriotyzm, ofiarnictwo i możliwość oddania się jednej wartości i jednemu człowiekowi, rewolucyjny czyn atrakcyjny dla młodych, mistykę powrotu do dawnej przeszłości itp. Zenko akcentował także spirytualistyczny wymiar faszyzmu i fakt, że był przejawem rewolucyjnej negacji obywatelskiego racjonalizmu odnoszonego do oświeceniowej „republiki profesorów" i antytezą wobec „sterylnego liberalizmu", który przez teoretyczną i prawną abstrakcyjność demobilizował człowieka i jego

życie (F. Zenko, *Personalistička kritika nacional-socijalističke i fašističke civilizacije*, „Crkva u svijetu" 1968, br. 3).

Drugą, obok filozoficznej, linię refleksji antyfaszystowskiej stanowią w Chorwacji prace jugosłowiańskich komunistów. O ich obecność w obiegu naukowym upomnieli się w 1976 roku politolodzy Ivan Prpić i Sonja Dvoržak, wydając zbiór pt. *Komunisti o fašizmu* (1919–1940) wraz z bibliografią książek, broszur i artykułów opublikowanych na temat faszyzmu w czasach pierwszej Jugosławii. Jak pisze w przedmowie do książki Prpić, prezentowane w tomie prace (nie tylko Chorwatów, ale też przedstawicieli innych narodów Jugosławii) stanowią marksistowską interpretację faszyzmu, która dominowała na początku XX wieku wśród zwolenników międzynarodowego ruchu komunistycznego. Stronę chorwacką reprezentuje w zbiorze m.in. polityk, publicysta, doktor nauk prawnych, a od 1935 roku także członek Partii Komunistycznej Jugosławii, Božidar Adžija (1890–1941) z tekstami *Fašizam u Italiji*, *Hitlerova Njemačka* i *Za demokraciju ili protiv nje*. W swoich artykułach określa on faszyzm mianem „grabieżczego imperializmu", który we włoskim wariancie stał się narzędziem w rękach kapitalistów, tj. bogatej burżuazji działającej na szkodę innych warstw społeczych. Oskarżając i faszyzm, i demokrację o podtrzymywanie kapitalizmu, staje jednak po stronie tej ostatniej, uznając, że faszyzm chroni kapitalizm, teroryzując i niszcząc, podczas gdy „prawdziwa" demokracja dąży do ograniczenia władzy wielkiego kapitalizmu, zapewnia wolności obywatelskie, broni pokoju i w ten sposób umożliwia koncentrację wszystkich postępowych sił narodu na walce o nowe społeczeństwo.

Po II wojnie światowej w czasach drugiej Jugosławii problematyka faszyzmu podejmowana była nader rzadko, a współcześnie – może nawet częściej w publikacjach anglojęzycznych aniżeli w samej Chorwacji – pojawia się w kontekście utworzonego przez ustaszów Niezależnego Państwa Chorwackiego (1941–1945). Istnienie tego organizmu obrosło w bogatą, zawierającą elementy rewizjonizmu historycznego i niekiedy emocjonalną dyskusję (zwłaszcza w odniesieniu do relacji Kościoła katolickiego i biskupa Alojzije Stepinca z ustaszowskimi władzami czy roli środowiska Macierzy Chorwackiej w kwestii budowania zaplecza ideowego dla faszyzmu), która toczy(ła) się w publikacjach naukowych, na łamach prasy i w innych mediach, oscylując wokół tematów związanych z funkcjonowaniem NDH i konglomeratem jej użytkowych idei. Dyskurs poświęcony tej formacji jako pierwszemu odrębnemu, wyłącznie chorwackiemu państwu, które powstało po ponad 800 latach pozostawania kraju w ramach innych organizmów politycznych, siłą rzeczy dotyka problematyki ojczyzny (→ ojczyzna – Chorwacja) i narodu (→ naród – Chorwacja). Ta ostatnia kategoria zostaje silnie związana z retoryką „czystej nacji", dla której jednym z kryteriów stała się katolicka przynależność konfesyjna (→ konfesje – Chorwacja). Problematyka ta z kolei współistnieje z wątkiem eksterminacji etnicznej prowadzonej przez władze kolaboracyjne, czyli m.in. funkcjonowania obozu w Jasenovcu i innych tego typu jednostek, co jest powiązane – podobnie zresztą jak badania nad masakrą w Bleiburgu

czy relacjami „państwo – Kościół” w czasach NDH – z rewizją ocen moralnych współpracy przedstawicieli narodu z okupantem (→ historia – Chorwacja).

Pojęcie faszyzmu albo raczej jego derywaty są funkcjonalne także we współczesnym chorwackim dyskursie politycznym (niekiedy także naukowym), o czym świadczy istnienie wartościująco nacechowanych konstruktów typu „klerofaszyzm” czy „jugofaszyzm” używanych w dyskusjach, które mają często charakter perswazyjno-ideologiczny i są sprofilowane na dążenie do ideowo-politycznej jednoznaczności przekazu.

Pierwsze ze wskazanych pojęć oznacza najczęściej alians katolickich środowisk kościelnych i kręgów faszystowskiej lub faszyzującej władzy, a choć dotyczy tendencji zachodzących w różnych krajach (takie stanowisko przyjmuje m.in. Vladimir Premec w artykule *Klerikalizam – što je to?*, „Opredjeljenja” 1981, br. 11), uwikłane jest też w kontekst lokalny, na którego gruncie zyskało rodzime definicje i interpretacje. Pisze się o nim zwłaszcza w kontekście klerykalizacji życia zbiorowego i jej negatywnej roli w Chorwacji i Słowenii w latach 1933–1941, kiedy doszło do ideologicznego powiązania ruchu o obliczu chrześcijańskim i struktur Kościoła oraz koncepcji skrajnie prawicowych z faszyzmem, czego skutkiem było właśnie stworzenie syntetycznego terminu *klerofašizam* (*Klerofašizam*, w: *Enciklopedija Leksikografskog zavoda Miroslav Krleža*, 1967). Popularna jest także tendencja do uznawania, że termin został ukuty w wyniku zderzenia argumentów dwóch ideologii totalitarnych – faszyzmu i komunizmu. Zwolennicy tej ostatniej mieli nazywać klerofaszystami w zasadzie wszystkich wiernych, zwłaszcza działających w sposób zorganizowany (Ž. Bezić, *Što je klerikalizam*, „Crkva u svijetu” 2003, br. 38). Przykłady takiego rozumienia pojęcia można znaleźć w uznawanym za polemiczne na gruncie chorwackim opracowaniu Viktora Novaka *Velika optužba. Pola vijeka klerikalizma u Hrvatskoj* (1960), gdzie autor zarysował całą „historyczną linię” kształtowania się klerofaszyzmu w Chorwacji. Jako jej inicjatorów wskazuje pewną grupę XIX-wiecznego kleru, od której odciął się Josip Juraj Strossmayer i której nadał przydomek *furtimaši* – jako że działali, opierając się na ideowej mistyfikacji i interesie politycznym (*furtim* ‘podstępem’, ‘grabieżą’). Kolejnym „stadium” miała być formacja określana mianem *frankofurtimaština*, czyli jakoby związek tych pierwszych ze zwolennikami chorwackiego nacjonalistycznego ugrupowania Czysta Partia Prawa (Čista stranka prava) (1895–1910), od nazwiska jej przywódcy Josipa Franka określanymi mianem *frankovci*. Ostatni etap to faszyzacja *frankofurtimaštva*. Klerofaszyści – zdaniem Novaka – to grono dalekie od hołdowania ideom wolności czy postępu, które ideologicznie wspierało „reżim paveliciovsko-hitlerowski”. Przeciwstawna względem koncepcji Novaka linia myślenia o klerofaszyzmie uznaje tę zbitkę słowną za „historyczne kłamstwo”, argumentując, że konstrukcja wyrazu jest nieuzasadniona, ponieważ łączy pojęcia konotujące diametralnie odmienne systemy wartości (H. Šošić, *Hrvatski politički leksikon*, t. 1, 1993). Pierwotnie termin ten był członem opozycji „klerofaszyzm vs. marksizm/komunizm”, współcześnie funkcjonuje natomiast często jako inwektywa dyskwalifikująca osoby

i ruchy związane z prawą stroną sceny politycznej lub z Kościołem katolickim (→ konserwatyzm – Chorwacja).

Termin „jugofaszyzm" z kolei ukuty został najprawdopodobniej w latach 30. XX wieku i rozpowszechniany był choćby przez prasę serbską, polską i francuską w odniesieniu do okresu rządów premiera Milana Stojadinovicia w latach 1935–1939, który doprowadził m.in. do uwikłania Jugosławii w bliskie stosunki z Niemcami i Włochami. W chorwackim dyskursie politycznym pojawia się jednak w znaczeniu diametralnie innym, jako określenie oddające charakter rządów w komunistycznej Jugosławii oraz synonim działań opartych na przemocy, nietolerancji, próbach dominacji. Oba wskazane konteksty aktualizuje na przykład znany z kontrowersyjnych wystąpień publicznych dziennikarz Marko Jurič w artykule *Jugofašizam je najveći izazov HDZ-a, a njegove poluge su Pusićka, Pupovac i bivši predsjednici* (2015), gdzie pojęcie jugofaszyzmu staje się etykietą nie tylko dla Jugosławii, ale i chorwackich sił politycznych opozycyjnych wobec partii Chorwacka Wspólnota Demokratyczna (Hrvatska demokratska zajednica – HDZ). Pisze: „Wojna ojczyźniana [lat 90.] była w istocie wojną antyfaszystowską, wojną albo powstaniem przeciwko jugosłowiańskiemu faszyzmowi. Zresztą przewodził jej ostatni autentyczny antyfaszysta Tuđman (…). Słabości HDZ, które ujawniły się tuż po śmierci Tuđmana, umożliwiły powrót do zdrowia siłom jugofaszystowskim i powoli zaczęły one przejmować władzę w Chorwacji".

Charakterystyczny zespół obrazów i metafor powiązanych z pojęciem jugofaszyzmu aktualizowany jest także w literaturze. I tak na przykład w zbiorze esejów i artykułów *Ime zla* (1994) Dubravka Horvaticia pojawiło się napisane stylem Borgesa hasło „czetnicy", które – jak twierdził autor – mogłoby się znaleźć (w wersji dużo bardziej radykalnej) w ewentualnym nowym wydaniu Borgesowskiego *El libro de los seres imaginarios*. W tekście Horvaticia serbscy partyzanci zostali opisani m.in. jako „istoty człekokształtne", agresywne, żyjące „z pozoru na sposób ludzki", przypominające diabły i zwierzęta, które wdzierają się do kraju Chorwatów zza Driny i Dunaju. Przyjęta przez autora technika pozwoliła – jak zaznacza Maria Dąbrowska-Partyka – umieścić tekst Horvaticia „w literackim cudzysłowie" (M. Dąbrowska-Partyka, *Domoljublje i kulturocid. Retoryka chorwackich tekstów o tematyce narodowej*, 1999), niemniej rozpoznanie repertuaru symboli aktualizujących się w kontekście wojny lat 90. pozostało nietrudne, a wydźwięk tekstu nośny i bliski współczesnemu dyskursowi nacjonalistycznemu (→ konserwatyzm – Chorwacja).

Bošković H., *Filozofski izvori fašizma i nacionalnog socijalizma*, Zagreb 2000; Radošević M. (red.), *(Anti)fašizam u prošlosti i sadašnjosti: Zbornik radova sa znanstvenoga skupa održanoga u Puli 3. listopada 2014.*, Pula 2015; Ravlić S., *Suvremene političke ideologije*, Zagreb 2003.

Anna Boguska

FILOSOFIJA PALANKE
(Serbia)

Refleksja na temat autorytarnego konserwatyzmu zamkniętych środowisk społecznych i narodowych – gdzie *palanka* jest znaczeniową reprezentacją prowincjonalnego i zaściankowego („małomiasteczkowego") stanu ducha – zdiagnozowanego na podstawie serbskiej rzeczywistości fazy przejścia od społeczeństwa tradycjonalistycznego ku nowoczesnemu. Jej punkt wyjścia stanowi opublikowana w 1969 roku przez Radomira Konstantinovicia wielowątkowa książka o takim tytule – uznawana za jedną z ważniejszych serbskich pozycji filozoficznych wydanych po drugiej wojnie światowej i trafny teoretyczny opis stanu kolektywnego psychokulturowego niedowartościowania – wyprzedzająca o ćwierć wieku apokaliptyczny wojenny wybuch utajonej agresji o cechach przypisywanych mentalności plemiennej. Powstała w czasach stabilizacji jałowego już jugosłowiańskiego modelu filozofii (neo) marksistowskiej, dzięki swym przenikliwym tezom okazała się dziełem po wielokroć później interpretowanym i przez rzeczywistość aktualizowanym, dotykając kardynalnego i długo tabuizowanego motywu serbskiej kultury. W nie dość ustabilizowanej strukturze przekazu (tekst Konstantinovicia będący zespoleniem czystego dyskursu filozoficznego, dygresji krytycznoliterackich i eseju kulturoznawczego czy etnologicznego) zawarte zostały analizy następujących kluczowych pojęć i zjawisk powiązanych z wyabstrahowaną z procesu historycznego, anachroniczną czasoprzestrzenią – serbską, bałkańską i także uniwersalną – przejściową między światem przednowoczesnym i pluralistycznym uniwersum współczesnych z założenia bardziej tolerancyjnych społeczności (wielkich miast czy „Europy"): ujednolicającej autorytarnej stylizacji kulturowej, ideału czystego ubóstwa, utopijnej strategii odtwarzania utraconej wspólnoty plemiennej, nadzorowanego teatru normatywizmu, sentymentalno-sarkastycznego i pamfletowego języka kolektywu, empiryzacji religii i tragiczności, masochistycznego determinizmu, utylitarnego sensu fenomenów śmierci i ofiary życia, infantylizmu i wykluczenia w rozumieniu jakichkolwiek odmienności, romantycznej mitologii „końca świata", uwznioślenia banalności, relatywizacji celowości pracy, „sensacyjności" wszelkich wyjątków od reguły, nihilizmu względem sfer Erosa i języka, stosunku do przyrody, formom frustracji psychologicznej jednostki czy kategoriom naiwności i nudy.

Opisany w tych wymiarach przez autora mikrokosmos jawi się jako skrajnie skolektywizowane środowisko uprzedmiotowionych indywiduów, w bezruchu utwierdzone w swym systemie wartości opartym na mechanizmie unikania niepewności i jedności gotowych rozwiązań życiowych. Z drugiej strony odrzuca ono pierwiastki nieznane, wielowartościowe i wymagające wysiłku intelektualnego, chroniąc się w obrębie quasi-historycznych konstrukcji

powtarzających stereotyp esencjalnej niezmienności stanu faktycznego (kult tradycji bez znajomości jej niuansów, powrót do egalitarnej „utraconej czystości", milczenie i opór wobec zmian socjologicznych). Charakteryzuje go ponadto ekonomizm działań, pamięć złych doświadczeń, rytualizacja śmierci indywidualnej (anulowanie jednostkowości w imię naczelnego celu – przetrwania wspólnoty, lecz wbrew dawnej plemiennej spontaniczności życia), odkrywanie oczywistości, jawność i jasność egzystencji wraz z nieuznawaniem behawioralnych odstępstw (także agresywnym wyśmiewaniem wad połączonym z etykietowaniem ludzi nietypowych), wszechobecność totalizującej oceny. Kwestionowanie twórczej podmiotowości jednostki służy tu wykazaniu jej bezsilności wobec uprzeciętniającej normy rezerwującej doświadczenie wzniosłego tragizmu tylko dla zbiorowości. Kultowi tego uniesienia przeciwstawia się przy tym co najwyżej „dorobkiewiczowską" (*ćiftinska*) – drobnomieszczańską (i chłopską) – aktywność nic nie znaczącego indywidualnego powtarzania rutynowych czynności. Odrzucenie prawdziwej metafizyki na rzecz repetycji epickiej opowieści w połączeniu ze światopoglądową moralizującą trzeźwością (strachem przed oszustwem) i poszukiwaniem winnych własnej nędznej egzystencji na zewnątrz prowadzi ów *palanački duh* ku woli destrukcji, przejawiającej się w oczekiwaniu „ostatecznego rozwiązania" losów świata zgodnie z dogmatami subiektywnego poczucia sprawiedliwości. Towarzyszy mu nienawiść skierowana na zewnątrz i względem samego siebie – w opresyjnym poczuciu winy za rzekome niespełnienie wymagań plemiennej jedności. Zdroworozsądkowy, wszechwiedzący i prymitywny realizm oceny rzeczywistości *palanki* (tzw. *načelo Dana*) ma więc naturę skrajnego antysubiektywizmu odziedziczonego po patriarchalnej wspólnocie wojowniczej, lecz bez jej całościowego kontekstu etnohistorycznego i moralnego (co wyraża na przykład opozycja „dawny stoicyzm – sadomasochizm").

Nieakceptowalny w kręgu tej kulturosfery jest również misteryjny charakter religii, sprowadzonej do normatywnego regulatora etycznego, w którym wartości spekulatywne ustępują miejsca społeczno-funkcjonalnym. Rozszerzona symbolizacja śmierci dotyczy zaś każdego (wymagającego zemsty) zerwania więzi ze wspólnotą – na przykład przez domniemaną zdradę jednostki wybierającej życie poza nią. W autorefleksji *palanki* dominuje pełna samoponiżenia świadomość presji zła, tuszowana infantylnymi samobójczymi wizjami przyszłego apokaliptycznego „obrachunku ze światem" (*propast sveta*) i nieporadnymi melodramatycznymi operacjami na codziennym języku (lingwocentryzm). Mitologizuje się w nich upadek dumnej jednostki, nie nadając jej jednak statusu rzeczywistego podmiotu własnego istnienia i dziejów. Dzięki samodyscyplinie (konsekwencji, nie wolności) członek takiej zbiorowości zyskuje jedynie ochronę przed anonimowością i może także stać się bezkarnym sprawcą przemocy oraz ofiarą w imię interesu wspólnego – stojącego ponad realiami czasu (egoistyczny *nihilizam tamnog vilajeta* – w imię [dowolnych posiadanych] wartości). Jałowość wszelkiego buntu ukazuje Konstantinović na przykładzie stypizowanego doświadczenia miłosnego – dopuszczalnego

tu jako chwilowa manifestacja biologizmu w utopijnym powrocie do natury – skazanego następnie na klęskę (kulturowy topos martwej ukochanej i pokornego powrotu do plemienia). Kolejną iluzją jest praca jako „urzeczywistnianie już urzeczywistnionego", za to wyjątkową skłonność ów duch wykazuje do polityzacji, ufundowanej na prowincjonalnym spragnieniu wydarzeń. Uznawany jest *palanački mentalitet* za zagrożenie pod nowymi postaciami zawsze i wszędzie tam, gdzie istnieje świadomość osamotnienia i uprzedmiotowienia społecznego oraz brak zgody na dany los historyczny.

Dzieło zawiera wybraną egzemplifikację „ducha *palanki*" w kulturze i polityce w obszernych przypisach, gdzie opisano ideę rodowej kultury organicznej, integralistyczną myśl romantycznego nacjonalizmu o pomszczeniu Kosowa (reintegracja zanikającej autoidentyfikacji plemiennej), degradujące sądy Jovana Skerlicia o poezji modernistycznej, mit „zdrowej rasy", obudowywanie politycznej tradycji Nemanjiciów kontekstem mistycznym, ideę bałkanizacji Europy, liczne teksty poetyckie (Desanki Maksimović czy Vladislava Petkovicia Disa), wybraną międzywojenną twórczość filozoficzną i eseistyczną, obszernie zrelacjonowane koncepcje serbskiego nazizmu i wiele innych.

Oddźwięk książki przez cztery dekady był intensywny, lecz nierównomierny i nabrał nowych ram w okresie konfliktów etnicznych lat 90. Dowodzono ponadto między innymi, że za wywodzonymi z kulturowego *archaicum* aspektami teoretycznymi i czytelną krytyką prawicowych ideologii w serbskim międzywojniu kryje się też zakamuflowany atak niepokornego autora na ideokratyczny lewicowy dogmatyzm. Nieprzewidzianą aktualizację tekstu po 30 latach dokładniej wyjaśnił Milorad Belančić (*Genealogija palanke*, 2003), posługując się terminem kluczem *povratak palanke.* Jego zdaniem, praca stała się doskonałym narzędziem do wyjaśnienia mechanizmów nowego zbiorowego wywoływania „upiorów przeszłości", mimo że z pozoru jej problematyka zdawała się anachroniczna. Sprowokowana wojnami marginalizacja ze strony zachodnich ośrodków aspirujących do roli arbitrów nowoczesności w tych latach odblokowała podobne do opisanych procesy, uogólniając je w skali narodowej i państwowej. Wcześniej schematyzujący wszystko „duch *palanki*" (określany na przykład jako samorodny totalitaryzm) miał stać się jedyną (ukrytą) bazą ideową jugosłowiańskiego komunizmu, wywodząc się wprost z patriarchalnego doktrynerstwa (logiki „zwierania szeregów"), a nie z mieszczańskiego kodeksu solidnego życia i jako czynnik przednowoczesny doskonale wpisując się w rewolucyjne zadania „zbiorowej nie-odpowiedzialności". Fantazmatyczność historii pozwoliła mu z drugiej strony przechować mityczną wizję czasu aż do upadku socjalizmu, dając pożywkę tendencjom nacjonalistycznym (w tym tzw. metafizycznemu patriotyzmowi). Dezideologizacja i rozwój procesów „potwierdzania statusu mocy" wyłonił wszak w Serbii lat 90. zwycięski nurt egoizmu grupowego podporządkowującego sobie coraz szersze kręgi społeczne w skarykaturalizowanym życiu instytucji i zaniedbanych zdobyczy demokratycznych, z zaprzepaszczaniem każdej politycznej

szansy. Ten model – twierdzi dalej Belančić – przyjął najgorsze cechy postplemiennego nieczułego autorytaryzmu, cynicznie przekuwając klęski w zwycięstwa, licytując nieprzyjaciół, depersonalizując kobietę i prowadząc działalność publiczną niedopuszczalnymi środkami. Tekst Konstantinovicia zaleca czytać jak anty- czy post-książkę, nie dbając o jej nieuporządkowanie, jak heretycki manifest kierowany przeciw dogmatyzmowi i eliminacji filozofii z życia. Akcentuje motywy bólu i nędzy jako pewne usprawiedliwienie opisywanych postaw w ograniczonej skali, nie akceptując ich uniwersalizacji na poziomie narodowym (doprowadzonej w końcu XX wieku do stanu – jak to nazywa – *dementiae paranoides* i plemiennej agonii).

Antycypując ówczesne narodowe nieszczęścia, *filosofija palanke* dostarczyła argumentów przeciw fanatycznemu misjonizmowi nadużywającemu pojęcia wolności, wierze w spisek przeciw narodowi czy w symbiozę świata żywych i zmarłych oraz konceptowi „taniej śmierci". Poza tym wskazała na źródła ambiwalencji emocjonalnej (narcystycznego radosnego horroru człowieka bałkańskiego) – sytuując je w stanie skrajnego podporządkowania jednostki kolektywowi – i na znaczenie czynnika kiczu (jako „epickiej farsy") w aktach zbiorowego okrucieństwa. Jako wręcz filozofia przemocy (i bellicyzmu) system ten ujawnił powiązanie z zasadą celu uświęcającego środki, dialektyką przekory (*inat*), tyranią mikrohierarchii społecznych i kultem przywódców. Na płaszczyźnie międzynarodowej zdemaskował wykluczający porozumienie stosunek do sąsiadów i politykę eliminacji inności (odpowiadającą pozornemu dialogowi wewnątrzplemiennemu, polegającemu na wyganianiu zdrajców i oskarżeniu winnych). W niemal zgodnej opinii dzisiejszych interpretatorów prekursorskie studium prowincjonalnego tradycjonalizmu wykazało wreszcie, jak działają instrumenty wykluczania innych podmiotów w życiu publicznym, jak dokonuje się nadużywanie plemienno-narodowych pojęć kluczowych i jakie są psychospołeczne przyczyny popularności idei wiecznego powrotu do kolektywistycznych źródeł kultury i polityki w Serbii ostatnich stu lat.

Na recepcji książki z jednej strony w wąskich kręgach demokratyczno-liberalnych uważanej za „biblię antyfaszyzmu", z drugiej zaś posądzanej o pobudki antynarodowe zaciążyła jej hermetyczność i słabe – mimo kilku wydań, konferencji, zbiorowych omówień i paneli dyskusyjnych – rozpowszechnienie społeczne. Jako narodowa *nepročitana knjiga* (Nenad Daković) była powodem wielu nieporozumień terminologicznych, włącznie z interpretacją tytułu (turcyzm *palanka* oznaczający pierwotnie 'fort' stwarzał problemy w popularyzacji zagranicznej, pierwszego – i jednego z niewielu – przekładu książki dokonano na język węgierski). Na prawicy (Slobodan Antonić i in.) uważana za literaturę ekstremistyczną, dla marksistów „rewizjonistyczna", długo nie była wprowadzana w całości do programów uniwersyteckich. O w miarę dużym merytorycznym zainteresowaniu jej treścią można mówić na belgradzkich nieformalnych trybunach dyskusyjnych u schyłku lat 80., lecz poważnego potraktowania przez opiniotwórcze ośrodki państwowe nie doczekała się nigdy,

co tłumaczono wręcz tym, iż nawet dzisiejsze prozachodnie serbskie elity mają w większości *palanački* rodowód i mentalność. Impulsy do ponownej lektury w XXI wieku przychodziły jednak w dużej mierze z tych środowisk, próbując zaszczepić szerszą świadomość antropologicznej uniwersalności dzieła Konstantinovicia (a nie jedynie jego diagnozy „serbskiego ducha"). Podkreślając pożądaną wolnościową misję grup społecznych i instytucji oraz konieczność rozliczeń z „dziedzictwem *palanki*" w Cerkwi czy praktyce politycznej (Zlatko Paković) i ze skażeniem całego pokolenia syndromem wojennym, dążono do wyeksponowania jego programowo-odnowicielskiego aspektu (w 2015 roku powstało nawet oratorium [!] autorstwa Pakovicia – na motywach książki jako krytyki „nienawiści do życia"). Negatywne stanowisko wobec niej zajął Predrag Palavestra w syntezie *Istorija srpske književne kritike* (2008), widząc jej autora jako politycznie poprawnego „pozornego antydogmatyka" pod osłoną partii przeprowadzającego masochistyczne „samooczyszczenie" z grzechu popełnionego przeciw własnej kulturze – na co negatywnie zareagowali Filip David i Milan Vujačić; doszło też do podobnej polemiki między Milo Lomparem a Miloradem Belančiciem. Jako bombę ideologiczną potraktowała książkę tuż po jej wydaniu nacjonalistyczna frakcja akademików Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk (Srpska akademija nauka i umetnosti – SANU) (co zaowocowało ironicznym sformułowaniem „srpska palanačka nauka"). Od początku przedstawiano też autora – rodem z prawniczej rodziny z wojwodińskiej „habsburskiej" Suboticy – jako rzecznika „rozłamowej", a nawet prochorwackiej opcji wymierzonej zaszyfrowaną metodą w etos chłopskiej Serbii właściwej (w mieście tym powołano w 2014 roku radę do spraw zachowania jego spuścizny intelektualnej – z Latinką Perović na czele, uważającą, iż najtrafniej opisał on infrastrukturę nacjonalizmu). W pojawiających się kolejnych nawiązaniach (Zoran Ćorjaković i in.) do czczonego głównie w wielkomiejskich środowiskach inteligenckich tekstu wyjściowego można odnaleźć zarówno elementy krytyki działań nieśmiertelnie typowego (bo wywodzącego się z *palanki*) „belgradzkiego człowieka", jak i prawicowych elit decyzyjnych dążących do rehabilitacji całej serbskiej tradycji nazistowskiej. Pozytywne odgłosy – co zrozumiałe – towarzyszyły od początku książkowemu opisowi autohipnotycznej (jak stwierdzano) ideologii *palanki* w Bośni i Hercegowinie, był on też komentowany w Chorwacji. Jej prowincjonalny etnocentryczny rygoryzm stał się wreszcie symbolem wszelkiego moralnego zła dla tych serbskich elit, które skłonne są jednostkę uznać za podstawę cywilizacji, a samą *palankę* identyfikują z najbardziej nośną metaforą antyeuropejskich okowów krępujących dziś ich ojczyznę.

Belančić M., *Genealogija palanke*, Beograd 2003; Bosnić Đurić A., *Poetika tamnog vilajeta*, Beograd 2011; *Fenomenologija duha palanke*, ur. N. Daković, Beograd 2008.

Lech Miodyński

GENOCID
(Bośnia i Hercegowina)

Termin *genocid* (ang. *genocide*) wprowadzony w 1948 roku do art. 2. „Konwencji ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa" oznaczający czyn „dokonany w zamiarze zniszczenia w całości lub w części grupy narodowej, etnicznej, rasowej lub religijnej, w szczególności a) zabójstwo członków grupy; b) spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy; c) rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego; d) stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy; e) przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy", w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) zaczął powszechnie funkcjonować dopiero po 1992 roku, najpierw za sprawą organizacji i instytucji międzynarodowych ds. zbrodni przeciwko ludzkości i praw człowieka (np. Human Rights Watch, Missouri Humanities Council, Organizacja Narodów Zjednoczonych i in.), później upowszechniany był w publicystyce, a po zakończeniu wojny w opracowaniach naukowych i paranaukowych. Choć na arenie międzynarodowej pojęcie to stosowane było od 1944 roku, po tym jak wprowadził je polski i amerykański prawnik pochodzenia żydowskiego Rafał Lemkin w swojej pracy *Axis Rule in Occupied Europe* (Rządy Osi w okupowanej Europie) wydanej w 1944 w USA, w BiH aż do lat 90. w opracowaniach naukowych i popularnonaukowych podejmujących tematykę zbrodni wojennych, eksterminacji i obozów koncentracyjnych z okresu drugiej wojny światowej, w użyciu były inne określenia, tj.: *zločin* (‘zbrodnia'), *stradanje* (‘cierpienie'), *etničko čišćenje* (‘czystki etniczne') (np. H. Salković, *Osvrt na naše stradanje u ovom ratu*, kalendarz *Narodna uzdanica 1945*). Współcześnie *genocid* obejmuje tu znaczeniowo niemal wyłącznie masowe eksterminacje, czystki etniczne, gwałty, tortury i wysiedlenia, którym poddawana była w latach 1992–1995 bośniacka ludność muzułmańska. Znamienne jest, że w bośniackiej publicystyce i w literaturze specjalistycznej, termin ten niezwykle rzadko stosowany jest dla określenia ludobójczych działań wojennych wobec innych narodów niż naród boszniacki. Ponadto określenie *genocid* zdecydowanie częściej odnosi się „doktryny wojennej" Serbów z Serbii i BiH niż bośniackich Chorwatów. Niektórzy ze współczesnych bośniackich autorów skłonni są zawęzić określenie *genocid* wyłącznie do zbrodni popełnionych w XX wieku przez serbską ludność we wschodniej Bośni wzdłuż rzeki Driny ustalającej linię graniczną z Serbią (np. E. Bećirević, *Na Drini Genocid*, 2009). Pierwszym periodykiem, który podejmował temat ludobójstwa w Bośni jeszcze przed wydarzeniami w Srebrenicy w lipcu 1995 roku, był „Liljan" – czasopismo o wyraźnie muzułmańskiej afiliacji ukazujące się w oblężonym Sarajewie od 1992

roku (np. wydana w 1994 roku przez „Ljiljan” broszura autorstwa Smaila Cekića, *Agresija na Bosnu i genocid nad Bošnjacima 1991–1993*).

Po 1995 roku, a więc już po zakończeniu działań wojennych w BiH, zapewne pod wpływem anglo- i niemieckojęzycznych mediów oraz międzynarodowej terminologii prawniczej termin *genocid* wypiera inne, wcześniej przywołane określenia. Wyjątkiem wśród wcześniejszych publikacji używających określenia *genocid* dla opisania ludobójstwa dokonanego w okresie drugiej wojny światowej jest praca zbiorowa *Zbirka dokumenata o genocidu nad Bošnjacima u Drugom svjetskom ratu* z 1945 roku (wydana w drugim, nieoficjalnym obiegu i dokumentująca zbrodnie popełnione przez członków serbskiego ruchu czetnickiego) oraz książka Vladimira Dedijera z 1990 roku *Genocid nad Muslimanima 1941–1945. Zbornik dokumenata i svjedočenja*.

Ciekawym omówieniem z perspektywy historycznej prób zmierzających do eksterminacji narodu boszniackiego przez działania w obszarze gospodarki (np. reformy agrarne; → agraryzm w okresie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców – Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – oraz upaństwowienie wakufów; → wakuf) jest *Historija Bošnjaka* Atifa Purivatry (1998) oraz *Ekonomski genocid nad Bošnjacima* Kemala Hrelji (1993). Główną tezą tego ostatniego opracowania jest planowy, zorganizowany charakter wyniszczenia narodu muzułmańskiego przez Serbów, realizowany w kilku kluczowych dla jego egzystencji obszarach: ekonomii (*ekonomski genocid*), kultury (*kulturni genocid* lub → *kulturocid* oraz → *urbicid* – miastobójstwo). Podobną koncepcję *genocidu* szeroko rozplanowanego na kilkadziesiąt lub nawet na kilkaset lat w ramach tzw. wielkoserbskiego projektu przedstawił również Mujo Demirović (*Bosna i Bošnjaci u srpskoj politici*, 1999). Autor, analizując polityczno-społeczne stosunki pomiędzy Serbami i bośniackimi muzułmanami, doszedł do wniosku, że ludobójstwo, do którego doszło w BiH, było planowane, od kiedy Ilija Garašanin zaprezentował w 1844 roku *Načertanije,* będące polityczno-geograficznym planem zbudowania Wielkiej Serbii (→ idea wielkoserbska). Inni autorzy poszukujący przyczyn ludobójstwa w BiH (czy nawet *Bosnacidu*, jak pisze Mehmedalija Huremović w książce *Bosnacid: satanski program agresora za uništavanje Bosne*, 1995/1996), np. Ibrahim Omer (*Bosna i Bošnjaci. Država i narod, koji su trebali nestati: zbirka pravnih i političkih eseja*, 1995), Rasim Muminović w wydanej w Ankarze pracy *Fenomenologija srpske genocidne svijesti* (1995) czy Šemsudin Hadrović (*Generator genocida: Gorski vijenac i istraga poturica*, 2011) upatrują „serbskiej skłonności do ludobójstwa” w obowiązującym od średniowiecza (dokładniej od bitwy na Kosowym Polu w 1389 roku) islamofobicznym i turkofobicznym modelu serbskiej kultury narodowej, której fundament stanowi lustrzane odbicie porządkującej świat islamu opozycji pomiędzy „wiernym a niewiernym“ i gdzie figurę niewiernego, w odróżnieniu od islamskiego modelu, odgrywa muzułmanin. Hadrović jest zdania, że nienawiść do „tureckiego ciemiężcy” została przeniesiona na bośniackich muzułmanów (→ konfesje). Trafnie rozszyfrowuje ten sposób

myślenia Bojan Aleksov pisząc, że w serbskiej perspektywie „poturczeniec" jest jeszcze gorszy od samego Turka, ponieważ dopuścił się zdrady własnego (serbskiego) narodu i własnej wiary (prawosławia) (B. Aleksov, *Poturica gori od Turčina*, w: *Historijski mitovi na Balkanu. Zbornik radova*, 2003). Współczesne boszniackie narracje tożsamościowe, zasadzające się na wiktymizacji narodu boszniackiego doświadczającego systematycznego i rozpisanego na kilka stuleci ludobójstwa, zaowocowały analizami z pogranicza etnopsychologii i zmityzowanego spojrzenia na funkcjonowanie i konflikty narodów. Przykładem jest wydane w 1996 roku opracowanie Fuada Sultagi o wymownym tytule *Da li je genocid sudbina Bošnjaka?* [*Czy ludobójstwo jest przeznaczeniem Boszniaków?*] w którym autor, posiłkując się teorią ewolucji i doboru naturalnego, konstatuje, że spotkanie się „serbskiego genu zła" i „boszniackiego genu wrodzonej dobroci" (merhamet) musiało zaowocować tragedią tak ogromną jak ludobójstwo. Analogiczne wnioski pojawiają się w opracowaniu Jusufa Kardeša Psihologija Bošnjaka (2009), w którym autor dokonuje przewrotnego z punktu widzenia retoryki odwrócenia perspektywy i „winą" za ludobójstwo Boszniaków obarcza samych Boszniaków – jego zdaniem zbyt dobrych, zbyt szlachetnych i zbyt w swojej naturze niewinnych (podobnie zresztą wyraża się o Ormianach i Kurdach). Przeciwwagę dla tego typu publikacji stanowi książka Jasny Balordy *Preživjeti genocid. Analiza postratnih etničkih identiteta Bošnjaka* (2009), która demaskuje strategie budowania nowej tożsamości narodowej (→ naród) Boszniaków w oparciu o fetyszyzację traumy, uświęconego kolektywnego i indywidualnego cierpienia (→ idea szahadatu) oraz będącego jego ukoronowaniem ludobójstwa/genocidu. Trzeba jednak nadmienić, że krytyczne stanowisko Balordy jest w BiH przypadkiem odosobnionym.

Pojęcie ludobójstwa pojawia się również, choć trzeba zaznaczyć, że marginalnie, w narracjach bośniackich Serbów w kontekście krzywd poniesionych przez nich nie tylko ze strony ludności chorwackiej (zwłaszcza w okresie drugiej wojny światowej, np. P. Bastić, *Autohtoni Srbi na Balkanu i genocid nad njima u XX veku*, 1997), ale także ze strony muzułmanów, np. w jednym z wielu podobnych opracowań autorstwa Slobodana Mileusnicia *Duhovni genocid: pregled porušenih, oštećenih i obesvećenih crkava, manastira i drugih crkvenih objekata u ratu 1991–1993* (1994). W opracowaniach tego typu odpowiedzialność Serbów za zbrodnie popełnione w BiH i Chorwacji jest minimalizowana, rozmywana i tłumaczona historyczną koniecznością (doktryna wojny obronnej).

Bećirević E., *Na Drini Genocid*, Sarajevo 2009; Smajlović S., *Kad bi kosti mogle govoriti: kazivanja o genocidu i o zločinima nad Bošnjacima 1992–1995*, Sarajevo 2011.

Agata Jawoszek-Goździk

GENOCID
(Chorwacja)

Termin genocid ('ludobójstwo') jest na gruncie chorwackim definiowany zgodnie z „Konwencją ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa" (1948) jako zbrodnia przeciwko ludzkości obejmująca celowe wyniszczanie całych lub części narodów, grup etnicznych, religijnych lub rasowych, zarówno przez fizyczne zabójstwa członków grupy, jak i wstrzymanie urodzeń, odbieranie dzieci czy stworzenie warunków życia mających na celu fizyczne wyniszczenie danej grupy. Podstawą tej definicji są ustalenia polskiego i amerykańskiego prawnika żydowskiego pochodzenia Rafała Lemkina, zawarte w pracy *Axis Rule in Occupied Europe* (1944).

Pojęcia tego używa się w odniesieniu do dwóch wydarzeń historycznych. Po pierwsze, stosuje się je na określenie działań podejmowanych w czasie drugiej wojny światowej przez chorwackich ustaszów w ramach polityki rasowej, na mocy której przeprowadzono czystki etniczne Żydów, Romów i Serbów. Chociaż w niemieckim i włoskim modelu prawo rasowe nie zakładało eksterminacji Serbów, na terenie Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH) przeprowadzono ją zgodnie z głoszoną ówcześnie „zasadą jednej trzeciej": „jedną trzecią zabić, jedną trzecią wysiedlić, jedną trzecią przechrzcić". Reguła ta nie została oficjalnie zapisana w dokumentach państwowych. Opracowania historyczne podają, że inspirowana była poglądami konserwatywnego doradcy rosyjskiego cara Aleksandra III Konstantina Pietrowicza Pobiedonoscewa z okresu wielkich pogromów żydowskich w Rosji (1881).

Na południowej Słowiańszczyźnie symbolem ludobójstwa czasów drugiej wojny światowej stał się obóz koncentracyjny Jasenovac, nazywany „jugosłowiańskiem Auschwitz" (V. Dedijer, *The Yugoslav Auschwitz and the Vatican: The Croatian Massacre of the Serbs during World War II*, 1992), największy obóz w Europie w czasie drugiej wojny światowej, w którym bezpośrednio nie działali niemieccy naziści. Podaje się, że w Jasenovcu poniosło śmierć 80–100 tys. ludzi, w tym 45–52 tys. Serbów, ok. 17 tys. Żydów, ok. 10 tys. Romów i tyle samo Chorwatów (w tym Muzułmanów) (I. Goldstein, *Hrvatska povijest*, 2013). Liczba ofiar obozu była przedmiotem licznych motywowanych politycznie sporów historyków. W okresie komunistycznej Jugosławii przyjmowano liczbę ofiar obozu Jasenovac na ok. 800 tysięcy. Z kolei w nacjonalistycznych środowiskach chorwackich liczbę tę zaniżano nawet do 10 tysięcy. Najbardziej prawdopodobnych ustaleń dokonał chorwacki demograf Vladimir Žerjavić, który oszacował liczbę ofiar na ok. 80–87 tys. (*Gubici stanovništva Jugoslavije u Drugom svjetskom ratu*, 1989). Ujawniające się w pierwszym dziesięcioleciu po rozpadzie Jugosławii silne resentymenty ustaszowskie i próby pozytywnej waloryzacji NDH (1941–1945) przyczyniły się do obejmowania sprawy istnienia obozu w Jasenovcu procesem zbiorowej amnezji. Kultem

otaczano natomiast wydarzenia z 1945 roku pod Bleiburgiem (→ *križni put*), mające stanowić przeciwwagę dla zbrodni popełnionych przez ustaszów.

Choć obecnie władze Chorwacji uznają ruch i reżim ustaszowski za zbrodnicze i oficjalnie oddają hołd ofiarom obozu Jasenovac, od czasu do czasu w dyskursie publicznym podejmowane są próby negacji faktu masowych zbrodni dokonanych przez ustaszów. Jednym z przykładów może być wypowiedź dyrektora Archiwum Archidiecezjalnego w Zagrzebiu Stjepana Razuma negująca zbrodnie ustaszów w obozie i uznająca narrację o nich za „wielkoserbski mit", który należy zdemistyfikować (*Vrijeme je da srušimo velikosrpski mit o Jasenovcu*, „Hrvatski list", 20 VIII 2012). Słowa te zostały skrytykowane przez ówczesnego prezydenta Chorwacji Ivo Josipovicia, który przypomniał, że „tzw. Niezależne Państwo Chorwackie miało charakter zbrodniczy i zostało oparte na idei ludobójstwa". Refleksem procesu relatywizacji *genocidu* są także popularne w skrajnie prawicowych środowiskach przyśpiewki (adaptowane przez kulturę masową) wysławiające postaci i czyny ustaszowskich zbrodniarzy (*Evo zore, evo dana*; *Jasenovac i Gradiška stara*).

Drugi kontekst, w którym pojawia się termin *genocid*, to wojna w byłej Jugosławii w latach 1991–1995, kiedy przeprowadzono czystki etniczne, a także popełniono zbrodnię ludobójstwa. Sądową kwalifikacją popełnionych przestępstw zajmował się działający w latach 1993–2017 Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii, który za ludobójstwo uznał masowe egzekucje w Srebrenicy w 1995 roku (→ *genocid* – Bośnia i Hercegovina). Złożone wzajemnie przez Serbów i Chorwatów oskarżenia o popełnienie zbrodni ludobójstwa do Międzynarodowego Trybunału Sprawiedliwości w Hadze zostały oddalone. Wyroki te miałyby zapewne służyć jako ostateczny argument w stale podejmowanej (zarówno w Serbii, jak i w Chorwacji) dyskusji o odpowiedzialności za wywołanie i przebieg wojny. Przyczyniły się one do wydania oficjalnego dokumentu (tzw. *Deklaracija o Domovinskom ratu*), w którym jednoznacznie definiuje się wojnę w latach 1991–1995 jako „sprawiedliwą, zgodną z prawem, obronną i wyzwoleńczą, a nie agresywną i napastniczą". Chorwacką retorykę w tym zakresie dobrze ilustruje ironiczna wypowiedź znanej z ostrego języka pisarki i publicystki Vedrany Rudan: „W wojnie, w której wiadomo, kto pierwszy zaczął, Serbowie, kto tylko się bronił, Chorwaci, kto gwałcił, zabijał, palił, wysiedlał, jedni i drudzy, tylko że my, prawda, czyniliśmy to, broniąc się, a to oni napadli. A więc wszystko jest jasne! W obronie to nie jest zbrodnia, każda taka »zbrodnia« jest ruchem wymuszonym. Wymuszony gwałt nie jest gwałtem, wymuszone wysiedlenie nie jest wysiedleniem, zbudowany w obliczu ataku chorwacki obóz koncentracyjny to budynek wzniesiony w afekcie, a afekt w zbrodni i »zbrodni« jest zawsze okolicznością łagodzącą" (*Tko to tamo genocidira?*, 2014).

Z chorwackiego punktu widzenia za ostateczny dowód własnej niewinności uznaje się uniewinnienie przez Międzynarodowy Trybunał Karny dla byłej Jugosławii generała Ante Gotoviny wcześniej oskarżonego o zbrodnie przeciwko ludzkości i zbrodnie wojenne, które zostały popełnione na Serbach

chorwackich w czasie i po operacji „Burza” (Oluja), w tym o zamordowanie co najmniej 150 Serbów z Krajiny i wypędzenie około 200 tysięcy. Gotovina został początkowo uznany za winnego, ale w 2012 roku uwolniono go od wszystkich zarzutów. Zarówno ten proces, jak i pozostałe postępowania dotyczące dowódców wojskowych (notabene nazywanych „chorwackimi obrońcami” – *hrvatski branitelji*) uznawano za przejaw „kryminalizacji” wojny i próbę przypisania Chorwatom winy za prowadzenie działań obronnych (K. Ćosić, *Zašto, 21 godinu poslije, u Beogradu i Sarajevu pišu optužnice protiv hrvatskih branitelja*, „Jutarnji list”, 4 VIII 2016). Zmową milczenia obejmuje się najczęściej chorwacki atak na Bośnię i Hercegowinę i popełnione tam zbrodnie.

Intensywne starania o uznanie strony chorwackiej przez międzynarodowe środowisko za niewinną konfliktu w byłej Jugosławii miało też związek z ciążącym na Chorwatach od drugiej wojny światowej ustaszowskim i faszystowskim odium, w wyniku którego serbska propaganda przypisywała im posiadanie tzw. genu ludobójczego (*genocidni gen*), który decydować ma o zbrodniczej naturze narodu (V. Krestić, *O genezi genocida nad Srbima u NDH*, „Književne novine”, 15 IX 1986). Obraz ten potwierdzają przeprowadzone przez Božo Skoko badania na temat stereotypów dotyczących Chorwatów (B. Skoko, *Kakvi su Hrvati*, 2016). Retoryka ta doprowadziła do utrwalenia się na lokalnym gruncie przekonania o istnieniu zjawiska „chorwatofobii” (I. Aralica, *Hrvatski esej 1990/1991.*, 1991; D. Horvatić, *Ime zla: članci, eseji, putopisi, dnevnici, polemike u sjeni kroatocidnoga rata svibanj 1992.–svibanj 1994.*, 1995), utrwalanej przez antychorwackie publikacje podobne do wydanego w 2010 roku zbioru cytatów o narodzie chorwackim, prezentujących go w bardzo negatywnym świetle, a noszącym znamienny tytuł *Sačuvaj nas Bože, kuge i Hrvata!* (*Chroń nas, Boże, przed dżumą i Chorwatami*).

Žerjavić V., *Obsesje i megalomanije oko Jasenovca i Bleiburga*, Zagreb 1992.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

IDEA KOSOWSKA
(Serbia)

Idea kosowska (w zależności od strategii interpretacyjnych przez niektórych traktowana jako tożsama z kosowskim mitem) stanowi konstytutywny, najbardziej żywotny i nośny ideologicznie element serbskiej idei narodowej (→ naród) i obejmuje kluczowe komponenty kształtującej się na przestrzeni wieków tradycji i kultury Serbów (→ tradycja; → kultura), jest też źródłem ich samoświadomości czy też (auto)identyfikacji etniczno-wyznaniowej (→ religia). Katalog pojęć – niekiedy (jak wspomniany mit) uznawanych za

synonimiczne wobec omawianej idei, niekiedy zaś za jej elementy składowe – uwzględnia mocno utrwalone w świadomości zbiorowej i nieustannie w ciągu stuleci ewokowane określenia, takie jak: *kosovska ideologija*, *kosovski zavet*, *kosovsko opredeljenje*, *kosovsko predanje*, *kosovski etos*, *kosovska tradicija*, *kosovska filozofija*, *vidovdanska etika*, *vidovdanski moral* czy *vidovdanska zavetna misao*.

W dużej mierze tożsama z modyfikowanym w ciągu pięciu stuleci mitem idea kosowska kształtowała się w obrębie dwóch podstawowych nurtów kreujących wizję narodu i państwa po bitwie na Kosowym Polu 15 czerwca 1389 roku (tzw. Vidov dan – dzień św. Wita, ale także Vida – pogańskiego słowiańskiego boga wojny): „wysokiego" – tworzonego przez piśmiennictwo cerkiewne (homiletyka i hagiologia) i literaturę historiograficzną oraz „niskiego" – reprezentowanego przez epikę ludową, a skodyfikowany kształt zyskała w połowie XIX wieku, przede wszystkim dzięki poematowi Petara II Petrovicia Njegoša *Gorski vijenac* (1847). Na kolejnych etapach dziejów narodu – zwłaszcza u schyłku XIX wieku i w okresie wojen bałkańskich z początku kolejnego stulecia, w międzywojennym okresie integracyjnego „jugoslawizmu" spod znaku Vidovdańskiej etyki i paralelnie doń kształtującej się religijno-politycznej (świętosawsko-nacjonalistycznej) idei wielkoserbskiej (z elementami faszyzmu – głównie w czasach kolaboracyjnych rządów Milana Nedicia), wreszcie na etapie współczesnej (od lat 90. XX wieku) instrumentalizacji doktryny wielkoserbskiej opartej na ideologemie Kosowa, idea kosowska stała się podstawowym punktem odniesienia w programach politycznych, religijnych (religijno-politycznych) propozycjach reprezentantów serbskiej Cerkwi, poważnych konceptach (ale i pseudonaukowych wizjach) historiozoficznych, a także w obrębie szeroko rozumianej kultury. Jej konstytutywnymi elementami są: wiara w zbawczą i oczyszczającą moc ofiary i (uświęconej – usprawiedliwionej) zemsty, kult śmierci (męczeństwo za wiarę i wolność jako tryumf wolnej woli i niezłomnego ducha), religijno-mityczna wizja grzechu przodków (braku jedności, współpracy), za którą zbiorową odpowiedzialność ponosić muszą wszystkie generacje Serbów. Wiąże się z tym przekonanie o oczyszczającej mocy cierpienia/pokuty (misterium grzechu – cierpienia i zmartwychwstania), apoteoza Kosowa jako „serbskiej Golgoty", „ziemi świętej" i „serca Serbii" (miejsca zapowiadanego powrotu do serbskiego złotego wieku, czyli odrodzenia imperium cara Dušana) oraz wizja kolistości i powtarzalności czasu.

Omawiając szczegółowo w najnowszym studium *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita* (2016) proces ewolucji podstawowej fabuły mitu kosowskiego i towarzyszące mu zabiegi przekształcania jego znaczeń, Ivan Čolović (ur. 1938) wskazuje na obecne w nim, wzajemnie się dopełniające dwa podstawowe dyskursy – bądź to w ciągu stuleci przywołujące „uświęconą/świętą opowieść kosowską", bądź też jej zeświecczoną wersję (czemu notabene odpowiadają dwa różne ideologiczno-lingwistyczne systemy językowe) – obydwa jednak (zwłaszcza od wieku XIX) pozostające w służbie ideologii, która „historię przekształciła w religię" lub też „świecką religię" (wiarę w świętość

nacji) i „zamieniła opowieść o przeszłości na opowieść o jej narodzinach, śmierci i zmartwychwstaniu".

Zanim kształtująca się do połowy XIX wieku *kosovska priča* przybrała kształt nośnego ideologemu Kosowa wpisanego w programy polityczne, przez blisko 450 lat funkcjonowała jako zmityzowana wersja opowieści o „zwycięskiej klęsce". Utrwalone w piśmiennictwie cerkiewnym toposy pełniące z czasem funkcję nośnych mitologemów: narodu-ofiary (*narod-žrtva*), przymierza kosowskiego (*kosovski zavet*), dopełniającego wcześniejsze – starotestamentowo rozumiane przymierze świętosawskie (*svetosavski zavet*), królestwa niebieskiego (*carstvo nebesko*) jako nagrody za męczeńską śmierć za wiarę i związany z nimi mesjanistyczny ekskluzywizm, nade wszystko jednak wykreowana dzięki gęślarzom w ludowej *lazaricy* triada świętości, męstwa i zdrady (męczennik car Lazar, bohater – zabójca sułtana – Miloš Obilić i rzekomy zdrajca – Vuk Branković) stały się fundamentem, na którym władca-władyka i poeta Petar II Petrović Njegoš (1813–1851) zbudował ostateczną już wersję, przybierającą odtąd kształt wpisywanej w konkretne programy polityczne idei. Z legendy kosowskiej – popularnej wśród chłopskich powstańców Karađorđa na początku XIX wieku, będącej ważnym (politycznie i kulturowo homogenizującym Serbów) elementem postawy patriotycznej – Njegoš wyeksponował w swym poemacie przede wszystkim przejętą z epiki ludowej mityczną świadomość i język mitu, odsuwając na dalszy plan element martyrologii, a akcentując świętość aktu kosowskiego odwetu/zemsty („ko se ne osveti taj se i ne posveti"). Jedna z najmocniej wyartykułowanych w poemacie dewiz *Zlo činiti ko se od zla brani, tu zločinstva nije nikakvoga*! (Zło czynić, przed złem się broniąc, tu przestępstwa nie ma żadnego) argumentuje zasadność stosowania środków przemocy i nieuznawania wybaczenia w imię wyższych celów wytyczonych przez Boga w jego przymierzu z narodem. Cierpienie zaś jako kara za grzechy narodu (w wizji ludowych pieśniarzy chodziło o grzech zdrady Vuka Brankovicia wobec zbiorowości i grzech „niezgody" obrońców państwa), a także ofiara mają przy tym wymiar soteriologiczny, pozwalający także w cierpiącej (zniewolonej) społeczności serbskiej/czarnogórskiej dostrzec jej „wybrańswo" (posłannictwo, misję). Sam czyn zemsty niósł perspektywę dziejowej konieczności mającej strukturę „misterium winy, grzechu i odkupienia" oraz wyzwolicielskiej manichejskiej walki. Njegošowskie wyrównanie rachunków dziejowych za Bożym przyzwoleniem odczytywane było także jako akt uprawomocniony moralnie (*osveta pravde*, *osveta sveta i bogom zakršćena*) (N. Velimirović, *Religija Njegoševa*, 1911), gdyż Obilicia Njegoš uznawał za idealnego człowieka poświęcającego się dla „kosowskiej religii" jako figury uniwersalnego powołania etycznego.

Skodyfikowana w Njegošowskim poemacie idea kosowska w drugiej połowie wieku XIX odgrywała rolę pierwszoplanową, stała się nawet – jak zauważa Dragan Stojković – „obsesją ideologów cerkiewnych, a później także elit intelektualnych i wojskowych" (za: I. Čolović, *Smrt na Kosovu Polju*..., 2016). Ufundowana na mitologemie „kosowskiej zemsty" cała polityczna

strategia ówczesnego państwa i widzącego siebie w roli „mściciela Kosowa" księcia Mihaila Obrenovicia (1823–1868) nakierowana była na „wyzwolenie ziem przodków spod panowania tureckiego" (Kosowa, Sandżaku i Macedonii), w środowiskach zorientowanych patriotycznie (nacjonalistycznie) rozumiana jako imperatyw „odnowy carstwa Dušana". Ta – od lat 60. XIX wieku częściej nawet niż Miloš Obilić i książę Lazar – ewokowana przez polityków postać stała się ulubionym bohaterem opracowań historycznych i utworów literackich (np. J. Sterija-Popović, *Davorje na Polju Kosovu*, 1854), a eksponowane w czytelniach i kawiarniach portrety cara i moda na tzw. *dušanke* (typ płaszcza) miały pomóc – jak przekonywali członkowie Zjednoczonej Młodzieży (Ujedinjena omladina) – „wskrzesić Lazara pod postacią Dušana". Z łatwością przy tym dokonywano z pozoru drobnej reinterpretacji utrwalonego w strukturze kosowskiej idei obrazu wroga – miejsce zasługujących na zemstę Turków zajęli odtąd (coraz liczniejsi na Kosowie) inni „innowiercy" („barbarzyński naród bez historii") – Albańczycy. Obchodzona w 1889 roku 500-letnia rocznica bitwy na Kosowym Polu, towarzyszące temu wielodniowe parady wojskowe, festyny sportowe i kulturalne zwane *Kosovijadą* i sam Vidovdan (wpisany wówczas także przez Cerkiew do kalendarza najważniejszych świąt) nosiły wtedy znamię „narodowej żałoby", jak bowiem pisano: Kosowo – „głęboka i krwawa rana", „bohaterska mogiła", „grób carstwa serbskiego" – zasługuje na pomszczenie. Mocno artykułowana jako serbski program polityczny idea kosowska stała się przy tym coraz wyraźniej także elementem integracyjnej idei jugoslawizmu. Zapoczątkowane jeszcze w pierwszej połowie stulecia przez chorwackich ilirystów zabiegi inkorporowania tej idei w obręb wspólnotowej wizji iluzorycznej Ilirii, a także wysiłki bośniackich muzułmanów – zwłaszcza Safveta-bega Bašagicia (1870–1934; w utworze *Bošnjaci na Kosovu* kapitan Husein Gradaščević – słynny Zmaj od Bosne zwycięża w 1831 roku Turków na Kosowie, mszcząc się za Serbów i całą wspólnotę słowiańską) już u schyłku XIX wieku pozwolą rocznicowy Vidovdan obchodzić uroczyście także na terenach austro-węgierskiej Słowenii i Chorwacji, a samą ideę traktować jako element ich własnej przeszłości oraz gwaranta wspólnej przyszłości. Niewątpliwie jednak idea kosowska, w tym jak podkreślano zwłaszcza *kosovski zavet*, potraktowane zostały jako fundament niepodległego od 1898 roku Królestwa Serbii i Królestwa Czarnogóry. Ich przywódcy – Aleksandar Karađorđević (1888–1934) i Nikola I Petrović Njegoš (1841–1921) – obydwaj pretendujący do roli „mścicieli Kosowa" – wpisali do swych programów politycznych ściśle wówczas współpracujących ze sobą państw przywołane z epiki ludowej waleczne hasło „Za krst časni i slobodu zlatnu" (Za krzyż święty i wolność złotą), traktując imperatyw walki o odzyskanie Kosowa jako nadrzędny cel polityczny. Mocno utrwaloną w świadomości zbiorowej Serbów i Czarnogórców ideę w wersji skodyfikowanej przez Njegoša książę Nikola I uzupełnił przy tym o mit Czarnogóry jako jedynego po bitwie kosowskiej obszaru, na którym Serbowie/ Czarnogórcy nie ulegli Turkom i gdzie żywa przez całe stulecia pozostawała

„wiara Obilicia" (Czarnogóra – bastion Serbów – uciekinierów z Kosowa) oraz „żyjących Obiliciem", wypełniających *kosovski zavet* walecznych junaków – Czarnogórców, dzięki którym dokona się ostateczna zemsta na „poturczeńcach" i Turkach. Powstała jeszcze w 1867 roku popularna pieśń autorstwa władcy-poety Nikoli I *Onamo, onamo* precyzowała dokładnie cel polityczny, którym było zbrojne przejęcie Prizrenu i wypędzenie „diabła" i „zarazy" z Kosowa. Nowi już „mściciele Kosowa" – żołnierze, dzięki którym po bitwie pod Kumanovem podczas pierwszej wojny bałkańskiej (bitwa znana jako „osveta Kosova") Kosowo włączone zostało do Serbii, potraktowani zostali jako bohaterowie, którym udało się wypełnić testament przodków.

Idea kosowska nadal jednak ewoluowała w obrębie integracyjnej ideologii jugoslawizmu, która jeszcze przed wybuchem pierwszej wojny światowej ukształtowała przekonanie o spuściźnie kosowskiej jako świadectwie wspólnego pochodzenia, kultury i tradycji Serbów, Chorwatów i Słoweńców. W tym procesie szczególną rolę odegrał wybitny chorwacki rzeźbiarz Ivan Meštrović (1883–1962), który w 1915 roku, rozpoznając w tradycji poszczególnych etnosów jugosłowiańskich „różne Kosowa", wykreował topos Kosowa jako wspólnego symbolu wszystkich klęsk przesądzających o utracie przez nie niepodległości państwowej i Kosowa jako „świętego miejsca", które je jednoczy. Rozpoczęta przezeń jeszcze w 1907 roku realizacja projektu „Vidovdanski hram" (Vidovdańska świątynia), pomyślanego jako „świątynia religii skrajnego poświęcenia/ofiarności" (jej fundamenty miały przedstawiać ofiary, filary – wszystkich, którzy cierpią, wieża natomiast – wyobrażać dusze oczyszczone), ostatecznie nie zakończyła się sukcesem. Makieta świątyni, mająca ucieleśniać „wieczny ideał bohaterstwa i ofiary, z których ród/naród czerpie wiarę i siłę moralną", pokazana w Wiedniu w 1910 roku, a następnie w wielu miastach Europy (Rzym, Londyn, Wenecja, Paryż) i w Ameryce (1925–1926) wraz z monumentalnymi rzeźbami bohaterów kosowskich stała się jednak prefiguracją rozpracowanej przez Meštrovicia w jego (brzmiących jak liturgiczne hymny) esejach „teologii świątyni" – „świętej opowieści o Kosowie", w istocie zaś świeckiej religii narodu, którego archaiczna (przedkosowska) „dusza" jest nie tylko chrześcijańska, prawosławna czy serbska, lecz jugosłowiańska. Nieustannie ewokujący elementy idei kosowskiej dyskurs międzywojenny z jednej strony nawiązywał do dramatycznych dla Serbów wydarzeń pierwszej wojny światowej (przegranej wojsk serbskich i exodusu z Kosowa do Albanii oraz austro-węgierskiej okupacji), aktualizując przy tym motyw bohaterstwa, zdrady i zmartwychwstania (państwa serbskiego – zwłaszcza pod rządami króla Aleksandra, którego politykę postrzega się jako „wypełnienie kosowskiego testamentu"), z drugiej – w przypadku Meštrovicia – kreował jugosłowiańską „religię kosowską". Jak stwierdził wybitny etnopsycholog i filozof Vladimir Dvorniković (1888–1956), w tym okresie „mit kosowski staje się narodowym kultem religijnym, zaczyna odgrywać życiową rolę religii i staje się moralnym kręgosłupem narodowego witalizmu" (*Borba ideja*, 1937). Do idei kosowskiej wpisanej w serbską, ale także jednocześnie jugosłowiańską

historiozofię dziejów sięgał m.in. filozof kultury Miloš Đurić (1892–1967), którego tzw. Vidovdańska Filozofia Nacjonalizmu (tj. patriotyzmu) miała stać się podstawą etyki ogólnej, a Serbowie jako predestynowani do roli jej depozytariuszy „przewodnikami wszechludzkości". W opracowaniu *Vidovdanska etika* (1914) – nawiązującym do wyrosłej na gruncie epiki ludowej „serbskiej filozofii heroizmu" spod znaku pogańskiego boga wojny Vida – Kosowo postrzegane jest nie tylko jako początek nowych dziejów Serbii, ale także jako wpisany w obręb idei mesjanizmu i zlaicyzowanego misjonizmu początek całej przebóstwionej Słowiańszczyzny, a tym samym przeobrażonej Europy i całego świata. W nieco innym kierunku – wyraźnie nawiązując do synkretycznej (syntezującej „wiarę ludową / religię sfolkloryzowaną" z wyrażoną językiem mitu „religią immanencji") Njegošowskiej wersji idei kosowskiej, ale też mocniej wpisując ją w wymiar przepojonej wątkami soteriologicznymi i mesjanistycznymi serbskiej historii świętej – przekształcał podstawowe kosowskie ideologemy biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956). Traktując przymierze kosowskie jako początek serbskiej teodulii – służby Bogu (rozumianej także w kategoriach wybrańswa) historiozof szczególną uwagę poświęcał figurze cierpienia jako kary za grzechy dziedziczonej przez wszystkie generacje Serbów (*Srpski narod kao Teodul*, 1996). Figura ta obecna jeszcze w wizji ludowych pieśniarzy (militarna klęska na Kosowie jako wynik grzechu skłócenia możnowładców), przejęta przez Njegoša (w koncepcji historycznego przekleństwa Serbów), a następnie Velimirovicia i niektórych współczesnych historiozofów serbskich, łączona przy tym jest z figurą świętej zemsty wpisywaną w obręb idei millenarystyczno-mesjanistycznej zakładającej możliwość totalnego, ostatecznego, ziemskiego i zbiorowego zbawienia, odwracającego kosowską klęskę i umożliwiającego powrót narodu w przerwane koleiny procesu historycznego. Także w obrębie ukształtowanej w latach 30. zideologizowanej wersji świętosawia (→ religia; → *svetosavlje*), w którym belgradzcy teolodzy i ideolodzy akcentowali przede wszystkim „nacjonalizm (patriotyzm) św. Sawy", podstawowe mitologemy idei kosowskiej stanowiły istotne źródło kształtowanej przez nich religijno-politycznej wersji idei wielkoserbskiej. Ta u podstaw organiczno-organicystyczna, zabarwiona religijnym mesjanizmem idea nacjonalistyczna, która przed wybuchem drugiej wojny światowej wchłonęła także elementy faszyzmu (Dimitrije Ljotić i jego „Zbor"; → naród), nawet kolaboracyjny rząd Milana Nedicia (1878–1946) określał w kategoriach „kosowskiego martirium". „Władza ocalenia narodowego" (vlada narodnog spasa) i sam Nedić przywdziewali kostium kosowskiego męczennika i narodowego zbawcy, a porównywany przezeń do czasów bitwy na Kosowym Polu „okres próby", przed jakim stanęli Serbowie na początku wojny, uznany został za karę, którą Serbowie winni odkupić, jednocząc się i rozpoznając jako naród. Nowych męczenników kosowskich, którzy przywołują Kosowo jako „wieczne źródło życiodajnych sił Serbów" i ich „drogowskaz", wspierały środowiska „świętosawskich" intelektualistów i duchownych, którzy – po zakończeniu wojny, na emigracji – nadal rozwijali działalność ideologiczną (jako *Ljotićevci*,

Nedićevci, *Dražinovci*), w latach 90. już w pełni zresztą zasymilowaną i zinstrumentalizowaną w obrębie nowej fali nacjonalizmu. Zachowaniu żywotności i nośności ideologicznej idei kosowskiej do momentu „przebudzenia narodu" i „renesansu prawosławia" (świętosawia) u schyłku lat 80. sprzyjały nawet czasy „konfiskaty pamięci narodowej i zastępowania jej pamięcią zbiorową" (termin Dubravki Ugrešić); zepchnięty na margines dominującej ideologii „braterstwa i jedności" narodowy – serbski ideologem Kosowa pozostał „tolerowanym" przez władze socjalistycznej Jugosławii elementem serbskiej tradycji. Folklor – wykorzystywany w służbie nowej ideologii, zestrojony z mitem partyzanckim – pozwalał przy tym zaktualizować heroiczny komponent idei kosowskiej – zbudowane na folklorystycznej matrycy (metrum i topika) pieśni partyzanckie sławiły nowych Obiliciów, a bohaterstwo tych „prawdziwych (w przeciwieństwie do zdrajców – jak Nedić czy Draža Mihailović) tłumaczy dziejów narodowych" mierzono miarą bohaterstwa junaków kosowskich.

Postępujący od końca lat 80. proces rozpadu Jugosławii, destabilizujące sytuację wydarzenia na Kosowie i radykalna próba reinterpretacji serbskiej tradycji kulturowej usytuowały ideę kosowską w samym centrum dyskursu wokół bieżącej – kreowanej wówczas przez Slobodana Miloševicia – polityki wobec Kosowa. Jak zauważa Ivan Čolović, „stanie się ona wówczas podstawowym elementem konstruowanego przezeń etnonacjonalistycznego mitu" (*Politika simbola*, 1997). Przywołana przez Miloševicia podczas 600-letniej rocznicy bitwy kosowskiej na Gazimestanie topika narodu-ofiary i narodu-bohaterów, dla których Kosowo jest „sercem Serbii" i „ziemią świętą", wzmocniona opiniami coraz aktywniej działających politycznie hierarchów Serbskiej Cerkwi Prawosławnej („tylko przywództwo Slobodana Miloševicia gwarantuje *kosovsku osvetu* – pomszczenie Kosowa" – bp Amfilohije) stanowiła fundament kształtowanej w następnych dziesięcioleciach idei nacjonalistycznej. Zaktualizowany topos „niebiańskiej Serbii" (*nebeska Srbija*, *Srbi kao nebeski narod*), o którym pisał jeszcze w latach 30. Nikolaj Velimirović, umacniał ekskluzywistyczne i mesjanistyczno-misjonistyczne pojmowanie roli nowych bohaterów kosowskich, którzy na wszystkich frontach wojennych mieli prowadzić (Njegošowsko rozumianą) wojnę usprawiedliwioną, będącą kontynuacją „kosowskiego boju". Poza środowiskami politycznymi i cerkiewnymi, a także nacjonalistycznie zorientowanymi intelektualistami ideę kosowską ze wszystkimi jej konstytutywnymi elementami (męczeństwa, bohaterstwa, zdrady i zemsty) utwalały w ostatnich dziesięcioleciach także niezwykle popularne „nowo komponowane" epickie pieśni ludowe kreujące nowych (odrodzonych/reinkarnowanych) serbskich Obiliciów, Lazarów i Dušanów (w tej roli Milošević, Radovan Karadžić czy Ratko Mladić), którzy „wiecznie trwający" bój kosowski na „kolejnych serbskich Golgotach" (np. Bośnia jako drugie/kolejne Kosowo) „zamkną zwycięską uświęconą zemstą" (*Za krst časni i slobodu zlatnu. Izbor iz najnovije epske poezije*, izbor S. Ćosović, K. Govedarica, 1994). W sytuacji nierozwiązywalnego w obecnej sytuacji geopolitycznej problemu – nieuznawanej przez Serbów podmiotowości państwowej istniejącej od 2008

roku Republiki Kosowa – prezentowana idea odsłania swoje aktualne oblicze: symbolicznego oręża w walce o uznanie narodowego interesu terytorialnego oraz historycznego.

Čolović I., *Smrt na Kosovu Polju. Istorija kosovskog mita*, Beograd 2016; Popović M., *Vidovdan i časni krst*, Beograd 2007; Zirojević O., *Kosovo u kolektivnom pamćenju*, w: *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, priredio N. Popov, Beograd 1996, s. 201–231.

Dorota Gil

IDEA SZAHADATU
(Bośnia i Hercegowina)

Zaczerpnięta z muzułmańskiej, zwłaszcza zaś z szyickiej, tradycji duchowej idea szahadatu (bośń. šehidluk) odwołuje się nie tylko do uświęconego męczeństwa za wiarę, zwłaszcza w czasie wojny, lecz także do śmierci poniesionej przez wyznawcę islamu w wyniku klęsk żywiołowych, epidemii, podczas akcji ratunkowej lub w obronie majątku. Szahid (*šehid*) to w dosłownym tłumaczeniu z języka arabskiego świadek, wyznawca, dopiero w drugim rzędzie – męczennik. Wskazuje to na etymologiczne powiązanie terminu szahadat z terminem szahada (*šehada*) będącym muzułmańskim wyznaniem wiary: „Nie ma boga prócz Boga jedynego (Allaha), a Mahomet jest jego Prorokiem". Z teologicznego puntu widzenia szahid to wierny muzułmanin, który żyjąc z poszanowaniem zasad islamu, oddał życie za wiarę i zmarł, wypełniwszy wolę Bożą, przez co ma obiecaną wieczną nagrodę w Dżannah – raju. Zgodnie z nauczaniem islamu śmierć męczeńska jest błogosławieństwem i nagrodą, szczególnie ta wpisana w dżihad rozumiany zarówno teologicznie (jako walka o doskonalenie i postęp społeczeństwa oraz jednostki zgodnie z zasadami wiary), jak i literalnie, jako święta wojna z niewiernymi. Współcześnie w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH), zwłaszcza w środowiskach nieprzychylnie nastawionych wobec muzułmanów, ideę szahadatu mylnie utożsamia się ze świętą wojną prowadzoną w imię szerzenia islamu, a szahidami błędnie nazywa się muzułmańskich terrorystów samobójców i ochotników, którzy przyłączyli się do tzw. Państwa Islamskiego (zgodnie z duchem Koranu śmierć samobójcza nie jest śmiercią szahida). Mimo dość szerokiego znaczenia pojęcia szahadat i szahid w BiH termin ten uległ zawężeniu i oznacza już niemal wyłącznie muzułmańskie ofiary wojny po rozpadzie Jugosławii. Od połowy lat 90. w dyskursie publicznym, w przemówieniach polityków i w potocznym rozumieniu szahidzi to boszniaccy ochotnicy i żołnierze, którzy zginęli w latach 1992–1995. Podczas uroczystości państwowych towarzyszących na przykład obchodom

rocznicy masakry bośniackich muzułmanów w Srebrenicy termin ten bywa rozszerzany o ofiary ludobójstwa, jednak niezwykle rzadko w odniesieniu do drugiej wojny światowej czy wcześniejszych czystek etnicznych na przykład w (serbsko-czarnogórskim) Sandżaku w latach 20. XX wieku. Figura szahida-bojownika i szahida-męczennika pojawiła się w BiH już w pierwszych latach wojny po rozpadzie Jugosławii, czyli około 1992 roku, a apogeum jej popularności przypada na rok 1993, kiedy w ramach Armii BiH został uformowany oddział *El Mudżahid* składający się z ochotników pochodzących z BiH oraz z Arabii Saudyjskiej i Syrii, tj. nazywanych mudżahedinami (*mudžahedini*) wyznawców islamu w odłamie szyickim, w którym idea męczeństwa za wiarę i święta wojna rozumiana jako filar islamu mają szczególne znaczenie. Wraz z pojawieniem się w BiH arabskich mudżahedinów idea szahadatu, rozumianego jako śmierć w obronie wiary, zaczyna wywierać coraz większy wpływ na interpretacje ludobójstwa i czystek, a w postrzeganiu samej wojny akcent zaczyna się stopniowo przesuwać z kategorii etnicznych na religijne. W publicystyce z tego okresu, wokół której ogniskowały się muzułmańskie środowiska, zwłaszcza w czasopismach „Lilijan" i „Muslimanski glas", termin szahid stopniowo zaczyna wypierać terminy žrtva ('ofiara') czy mučenik ('męczennik'). Samo określenie przeszło w BiH również do kultury masowej na przykład za sprawą szlagieru Šehidski rastanak (1995) Safeta Isovicia. Ta piosenka miłosna (sevdalinka) stała się nieformalnym hymnem bośniackich żołnierzy, a po podpisaniu w tym samym roku traktatu pokojowego w Dayton – jedną z propozycji hymnu narodowego (odrzuconą ze względu na zbyt wyraziste konotacje religijne i etniczne). Zaraz po wojnie władze BiH w porozumieniu z hierarchami Wspólnoty Muzułmańskiej ustanowiły drugi dzień Bajramu obchodzonego po Ramadanie Dniem Szahidów.

Pielęgnując autosterotyp moralnie czystej, niewinnej ofiary, Boszniacy dążą do wyraźnego zaznaczenia swojej przestrzeni kulturowej. Przez analogię do serbskiej narracji o uświęceniu serbskich ziem krwią Serbów (→ idea kosowska) i chorwackiej narracji o europejskim przedmurzu chrześcijaństwa (→ przedmurze) oraz ich „drodze krzyżowej" (→ *križni put*) Boszniacy pragną postrzegać samych siebie jako „ofiary historii" podlegające eksterminacjom na przestrzeni lat – stąd częsta we współczesnej kinematografii (np. film *Krugovi* w reżyserii Srđana Golubovicia z 2013 roku) i w literaturze boszniackiej paralela między doświadczeniem męczeństwa na początku XX wieku i u jego schyłku, na przykład *Knjiga Adema Kahrimana* (1992) Nedžada Ibrišimovicia (1940–2011), powieść *Šehid* (1999) Zilhada Ključanina (1960–2016), poemat *Srebrenički inferno* (2006) Džemaludina Laticia (ur. 1962). Idea szahadatu, choć stosunkowo nowa, bardzo szybko zaczęła funkcjonować jako jedna z kluczowych w procesie kształtowania się tożsamości bośniackich muzułmanów. Boszniacy przystąpili bowiem do definiowania swojego „my" na podstawie przynależności religijnej i doświadczenia ludobójstwa (→ *genocid*), odczytywanego przede wszystkim jako niezawiniona męczeńska śmierć w obronie wiary.

Bećirević H., *Agresija na Bosnu i Hercegovinu i svijet. Genocid nad Bošnjacima*, Sarajevo 2005; *Genocid u Bosni i Hercegovini 1991*–1995. *Zbornik radova Međunarodnog kongresa za dokumentaciju genocida u BiH 1991–1995*, Sarajevo 1997.

Agata Jawoszek-Goździk

IDEA WIELKOSERBSKA
(Serbia)

Idea Wielkiej Serbii (*velikosrpska ideja*), począwszy od pierwszych programów narodowych w XIX wieku, naznaczyła najistotniejsze polityczne strategie Serbów i znacząco wpłynęła na kształtowanie się ich świadomości narodowej (→ naród).

Stworzenie podwalin pod rozwój idei wielkoserbskiej tradycyjnie przypisuje się Vukowi Stefanoviciowi Karadžiciowi (1787–1864), który w tekście *Srbi svi i svuda* (napisanym w 1836, wydanym w 1849), jak również w późniejszym *Srbi i Hrvati* (1861) na podstawie czynnika językowego – utożsamiając dialekt sztokawski z serbskością – uznał wszystkich jego użytkowników za etnicznych Serbów albo mających serbskie pochodzenie (lub ewentualnie za zserbizowanych przedstawicieli ościennych narodów). Na tej podstawie (posiłkował się też czynnikiem historycznym) Serbów uważał za największy naród na południu Słowiańszczyzny, zajmujący obszar Serbii, Banatu, Bački, Sremu, Slawonii, Chorwacji, Dalmacji, Boki Kotorskiej, Bośni, Hercegowiny, Czarnogóry. W tak pojętym narodzie serbskim, w którym wyznaje się trzy różne religie, nie wszyscy byli świadomi swojej serbskości (stąd posługiwali się różnymi nazwami narodowymi), by to zmienić, należy – jego zdaniem – rozwinąć serbską oświatę (→ oświata) i system kształcenia (→ kształcenie).

Dziewiętnastowieczne fundamenty idei wielkoserbskiej dopełnia *Načertanije* (1844) Ilii Garašanina (1812–1874), który zaadaptował na jego potrzeby *Plan slavenske politike Srbije* Franciszka Zacha (1807–1892), zainspirowany *Radami dla Serbii w sprawie prowadzenia polityki* (1843) Adama Jerzego Czartoryskiego (1770–1861). Elity rządzące Serbią, gruntownie analizując sytuację na Bałkanach, powinny – zdaniem Garašanina – stworzyć plan długoterminowej polityki (→ polityka) wewnętrznej i zewnętrznej, której jądrem musi być współdziałanie z sąsiednimi narodami (poza Chorwatami, gdyż podejrzewał ich o austrofilskie zapatrywania). Serbia nie może ograniczyć się do aktualnych granic (postuluje odtworzenie i kontynuację tradycji cara Dušana, który chciał stworzyć na gruzach Bizancjum cesarstwo serbsko-słowiańskie), ale powinna dążyć do zbliżenia z „wszystkimi narodami serbskimi, które ją otaczają". Odrzucenie roli, jaką mogą odegrać Serbowie w regionie, oznaczałoby zagrożenie ich narodowo-politycznego bytu. W zasięgu oddziaływania

Načertanija pozostawało wiele projektów politycznych w drugiej połowie XIX wieku. Jeden z ważniejszych stworzył Svetozar Miletić (1826–1901), który w tekście *Srbi i Hrvati* (1863) przedstawił imperatyw „serbstwa" („Nawet jeden Serb stanowi naród"), a w artykułach roztaczał wizję państwa narodowego, obejmującego Serbię, Bośnię, Hercegowinę, Czarnogórę, a także część Macedonii (aż do Salonik) (*Izabrani članci*, 1939).

Na ideowych założeniach *Načertanija* bazowała też polityka księcia Mihaila Obrenovicia (1823–1868), który opowiadał się za oddolnym stworzeniem państw narodowych na Bałkanach, bez udziału wielkich sił europejskich. Zabiegał bezskutecznie u Turków o pozwolenie na objęcie serbską władzą Bośni i Hercegowiny, cieszył się także poparciem Napoleona III (1808–1873), który z pomocą Serbii jako Piemontu zamierzał rozwiązać „kwestię wschodnią".

Pierwszy ideę wielkoserbską poddał gruntownej krytyce Svetozar Marković (1846–1875). Analizując kwestię serbską, odrzucił możliwość stworzenia Wielkiej Serbii, gdyż dostrzegał w niej niebezpieczeństwo dla interesów narodowych samych Serbów. Ideologię tę traktował przede wszystkim jako narzędzie polityki serbskiej dynastii panującej i zestawiał ją z analogicznymi konceptami Wielkiej Sardynii i Wielkich Prus. Ta polityczna idea, mająca na celu stworzenie z Księstwa Serbii (przez „przyłączenie sąsiednich ziem serbskich", zwłaszcza Bośni i Hercegowiny) niezależnego państwa, miała zapewnić Obrenoviciom nieograniczoną władzę (*Srbija na istoku*, 1872).

Na początku XX wieku w powszechnym przekonaniu serbskich polityków Królestwo Serbii miało odgrywać rolę „jugosłowiańskiego Piemontu". Działały wówczas także organizacje, które za pomocą m.in. propagandy serbskiej dążyły do zjednoczenia Serbów żyjących w obrębie różnych państw. Jednym z takich stowarzyszeń była Czarna Ręka (Crna ruka), posługująca się hasłem „Zjednoczenie albo śmierć", postulująca potrzebę zjednoczenia ziem serbskich (Bośni i Hercegowiny, Czarnogóry, „Starej Serbii" z Macedonią, Chorwacji, Slawonii, Sremu, Wojwodiny i Dalmacji). Za przyłączeniem Bośni i Hercegowiny do Serbii opowiadała się z kolei Młoda Bośnia (Mlada Bosna).

W czasie pierwszej wojny światowej, kiedy popularność zyskiwał → jugoslawizm, serbska elita polityczna stanęła przed ważnym dla Serbów (reprezentujących zwycięską stronę) wyborem: albo realizacja idei Wielkiej Serbii (która obejmowałaby wszystkich Serbów na Bałkanach, co gwarantowało im porozumienie sił sprzymierzonych w Londynie w 1915 roku), albo utworzenie wspólnego państwa jugosłowiańskiego, w którym poza Serbami znaleźliby się także Chorwaci i Słoweńcy. Serbskie władze opowiedziały się za drugim rozwiązaniem, mimo że pierwsze było dla Serbów korzystniejsze (choć oznaczało pozostawienie Chorwatów i Słoweńców poza serbskim państwem i w konsekwencji prawdopodobnie przetrwanie w okrojonych granicach Austro-Węgier). Wspólne państwo Słoweńców, Chorwatów i Serbów (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) wywoływało wątpliwości serbskiej klasy politycznej, gdyż podawało w wątpliwość kwestię serbskiej państwowości, dlatego przeważała tendencja ujmowania wspólnego państwa jako „poszerzonej

formuły Wielkiej Serbii". Dominująca w Królestwie SHS i Jugosławii opcja serbska spotykała się z oskarżeniami o prowadzenie wielkoserbskiej polityki i oporem m.in. chorwackiej i macedońskiej opozycji.

W okresie międzywojennym wkład w kształtowanie idei Wielkiej Serbii wniósł także założony m.in. przez Slobodana Jovanovicia (1869–1958) Serbski Klub Kulturalny (Srpski kulturni klub). W założeniach będących realizacją tej idei związani z klubem intelektualiści, dostrzegając nierozwiązaną kwestię narodową w Jugosławii, podkreślali serbski charakter Wojwodiny i Macedonii, opowiadali się za odłączeniem od chorwackiej banowiny Sremu, akcentowali, że Dalmacja historycznie i etnicznie jest nie tylko chorwacka, a Bośnię uważali za „predstražu Beograda". W latach 30., które odegrały decydującą rolę w kształtowaniu się idei wielkoserbskiej, działało kilku intelektualistów związanych z klubem, m.in.: Vaša Čubrilović (1897–1990), autor tekstu *Iseljavanje Arnauta* (1937), biskup Nikolaj Velimirović (1881–1956), ojciec Justin Popović (1894–1979), Dragiša Vasić (1885–1945) czy Dimitrije Najdanović (1897–1986).

W tym samym okresie fundamentalnym komponentem nacjonalistycznej idei Wielkiej Serbii stanie się świętosawie (→ *svetosavlje*), sprzęgnięte z mesjanizmem i misjonizmem w wymiarze zideologizowanej religii. W ukształtowaniu się tej idei udział mieli Najdanović, który w studium *Svetosavska paralipomena* (1932) określił świętosawie jako najważniejszą ideę narodową, a św. Sawę jako „największego serbskiego nacjonalistę", oraz bp Velimirović, który w artykule *Nacionalizam svetog Save* (1935) uznał serbski nacjonalizm za najstarszy na świecie.

Podczas drugiej wojny światowej na kształtowanie się idei wielkoserbskiej oddziaływały różne ideologie i strategie polityczne. W 1941 roku Stevan Moljević (1888–1959) wydał – funkcjonujący jako manifest ruchu czetnickiego – tekst *Homogena Srbija*, w którym uznając za błąd niewyznaczenie serbskich granic w 1918 roku, postulował objęcie zasięgiem państwa serbskiego całości etnicznego terytorium zamieszkiwanego przez Serbów (z gwarancją dostępu do morza). Ideę Wielkiej Serbii rozumiał jako element Wielkiej Jugosławii. Opierając się na ideologii niemieckiego faszyzmu (→ faszyzm – Serbia), jak również na XIX-wiecznej w swych korzeniach myśli organistycznej, poglądy na serbską ideę narodową kształtował Dimitrije Ljotić (1891–1945), który opowiadał się (*Zakoni života*, 1935) za przyjęciem zasady determinizmu biologicznego (rzutującego m.in. na kwestię przestrzeni życiowej Serbów) i za zjednoczeniem wszystkich sił narodu we współpracy z niemieckim okupantem. W odwołaniu do ideologii faszystowskiej i jako istotny element „nowego porządku" stworzonego przez Trzecią Rzeszę swój plan Wszechserbii (SveSrbija) stworzył przywódca kolaboracyjnego serbskiego rządu Milan Nedić (1877–1946). Opowiadał się za zjednoczeniem Serbii i Czarnogóry, a także włączeniem do państwa tych terenów Bośni i Hercegowiny i Chorwacji, na których przeważają Serbowie. Plan ten został w 1943 roku przedstawiony Adolfowi Hitlerowi (1889–1945), ale został przez niego odrzucony.

Po wojnie, w nowej komunistycznej rzeczywistości wspólnego państwa pod rządami Josipa Broza Tity (1892–1980), który w swojej polityce dążył do ograniczenia konfliktów narodowościowych, idea wielkoserbska długo pozostawała w uśpieniu. W 1986 roku przedstawiciele Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk (Srpska akademija nauka i umetnosti – SANU) wydali *Memorandum* pełniące funkcję programu serbskiej inteligencji. Podkreślając trudne położenie Serbów w Jugosławii, zwłaszcza na terenie Kosowa (gdzie ich zdaniem dokonywane było na Serbach ludobójstwo), i poddając krytyce konstytucję z 1974 roku (która miała dyskryminować Serbów), apelowali o osiągnięcie jedności Serbów niezależnie od tego, gdzie żyją. Po śmierci Tity, gdy w Jugosławii dały o sobie znać wygaszone konflikty i spory na tle etnicznym i społeczno-politycznym, idea Wielkiej Serbii, wykorzystywana przez oficjalną linię polityczną władz państwowych, służyła jako strategia realizacji serbskich interesów. Symbolicznym przejawem wielkoserbskich tendencji okazało się w dłuższej perspektywie przemówienie Slobodana Miloševicia (1941–2006) na Gazimestanie na Kosowym Polu w 1987 roku, kiedy do zebranych Serbów (stanowiących w Kosowie mniejszość) miał skierować słowa: „Nikt was nie śmie bić!", odczytywane następnie jako wyraz obrony praw serbskich do tego historycznie i tożsamościowo ważnego regionu.

Ogromne znaczenie w oficjalnej polityce serbskiej, jak również wśród wielu przedstawicieli krajowej elity idea wielkoserbska zyskała po rozpadzie Jugosławii i w czasie towarzyszącej mu wojny domowej (1992–1995). Z 1990 roku pochodzi plan Vuka Draškovicia (ur. 1946), lidera Serbskiego Ruchu Odnowy (Srpski pokret obnove). Zakładał w nim stworzenie Wielkiej Serbii obejmującej w swych granicach oprócz samej Serbii, także Czarnogórę, Macedonię, część terenów Bośni i Hercegowiny oraz Chorwacji. Wielkoserbską politykę kontynuował także, choć krytykowany za zbyt małe zdecydowanie w tym zakresie, Slobodan Milošević (1941–2006), który dążył – za pomocą siły – do urzeczywistnienia idei „wszystkich Serbów w jednym państwie". Dopuszczał możliwość odłączenia się Chorwacji od Jugosławii, ale podkreślał, że nie można do tego zmusić Serbów z Chorwacji. Również jego projekt stworzenia „szczątkowej" Jugosławii (*krnja Jugoslavija*) w ideowym sensie jest realizacją tej idei, choć – dostrzegając potrzebę międzynarodowego uznania nowego państwa – kryła się ona za jugosłowiańskim nazewnictwem (w 1992 roku Miloševiciowska Jugosławia miała obejmować tylko Serbię i Czarnogórę). Współcześnie nacjonalistyczne poglądy reprezentują różne środowiska polityczne, cerkiewne i intelektualne w Serbii. Spośród polityków do najważniejszych przedstawicieli tych idei należą: Tomislav Nikolić (ur. 1952), w latach 2012–2017 prezydent Serbii i członek Ruchu Wielkoserbskiego, i Milorad Dodik (ur. 1959), obecny prezydent Republiki Serbskiej wchodzącej w skład Bośni i Hercegowiny.

Catena mundi – o nacionalnom identitetu Srba, t. 3, ur. B. Nešić, S. Petrović, Beograd 2016; Ćorović V., *Velika Srbija*, Beograd 2009; Popov Č., *Velika Srbija: stvarnost i mit*, Sremski Karlovci – Novi Sad 2008.

Damian Kubik

ILINDEN
(Macedonia)

W kulturze prawosławia data 2 sierpnia łączy się z kultem starotestamentowego proroka Eliasza, na południowej Słowiańszczyźnie znanego jako św. Ilija. Od początku XX wieku z przyczyn politycznych w tkankę konfesyjnego święta Ilinden została wpisana świecka narracja heroiczna, upamiętniająca dwa kluczowe dla wolnościowej historii (→ historia) narodu macedońskiego wydarzenia. Powstańcze zrywy (1903), a także zorganizowane znacznie później w klasztornej przestrzeni (okolice Kumanova) posiedzenie Antyfaszystowskiej Rady Wyzwolenia Narodowego Macedonii (Антифашистичкото собрание на народното ослободување на Македонија) (1944) znacząco umocniły fundament narodowego sacrum. Proces mitologizacji ilindeńskich historii dokonywał się równolegle z ich tworzeniem w trakcie planowania przyszłej rabacji na zwołanym w 1896 roku kongresie Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej (Македонска револуционерна организација) czy później, w oczekiwaniu na rezultaty uzgodnień komunistycznych notabli dotyczących politycznej przyszłości Macedonii. W pierwszym przypadku – członkowie tej organizacji przyznający sobie prawo reprezentowania ogółu rodaków, w nieodległej przeszłości zaangażowanych w wyzwalanie spod jarzma tureckiego słowiańskich sąsiadów (Bułgaria, Serbia), uznali, że jedynym sposobem reakcji na agresywną, skierowaną przeciwko ludności cywilnej politykę władz imperium osmańskiego i bierność wielkich sił w kwestii macedońskiej będzie wzniecenie krwawej rewolucji. Poza regionem wiedza na temat sytuacji macedońskiej, ale także ormiańskiej ludności zamieszkującej imperium była znikoma. Do wyjątków należały apele intelektualistów europejskich, na przykład Anatole'a France'a (1844–1924), przypominającego Europie, że rozliczając Portę z realizacji postanowień kongresu berlińskiego, zamiast księgować rachunki reparacyjne, powinna w imię humanitarnej solidarności domagać się przestrzegania w imperium praw człowieka. Piętnując obojętność, brak reakcji na drastyczne czyny tureckiego wojska (pacyfikacja wiosek, morderstwa, gwałty i dręczenie bezbronnych kobiet i dzieci), pisarz apelował i przypominał, że w cywilizowanym świecie, niezależnie od okoliczności, prawo gwarantuje jednostce wolność wyznania, zakazując stygmatyzacji członków wspólnot ze względu na wyznawaną wiarę.

Nie wszyscy działacze macedońscy utożsamiali się z ideą siłowego rozwiązania sprawy narodowej. Ǵorče Petrov (1865–1921) dowodził i przekonywał zwolenników powstańczej rebelii, że ogłaszanie decyzji o wszczęciu działań antytureckich, które z obiektywnych przyczyn nie mają szans przeistoczyć się w rebelię o charakterze pospolitego ruszenia, jest błędem. Zwracał uwagę na ograniczony zasięg akcji i sceptycyzm niemałej grupy działaczy świadomych nieuchronnej klęski w konfrontacji z turecką armią. Przestrzegał przed

afirmatywnym stosunkiem do udziału w powstaniu ochotników bułgarskich popieranych przez lokalnych polityków zainteresowanych nie autonomią Macedonii, lecz kalkulujących możliwości przyłączenia jej w przyszłości do Wielkiej Bułgarii. Dla Petrova nadmiar emocji i nagłe działanie zapowiadało klęskę, wręcz ostateczne zaprzepaszczenie idei skutecznej, z namysłem przygotowywanej konfrontacji z imperium. Zwolennicy rewolty wierzyli, że złożenie krwawej ofiary będzie jedyną drogą do przekonania świata, uporczywie odmawiającego Macedończykom prawa do wolności i samostanowienia, raz na zawsze, skutecznie przerwie dyskusje o kwestii macedońskiej . Wbrew okolicznościom członkowie komitetu powstańczego: Dame Gruev (1871–1906), Boris Sarafov (1876–1907) i Atanas Lozančev (1870–1945) wytyczyli granice działań powstańczych i skład osobowy regionalnych sztabów. Niedostatek broni, zła koordynacja akcji, chaos informacyjny, komunikacyjny niweczyły realizację zamierzonych celów. Krótkotrwały, spektakularny sukces po zdobyciu Kruševa i utworzeniu Republiki Kruševskiej, która przetrwała 12 dni, nie uchronił walczących przed porażkami i ostateczną klęską w starciach z osmańskimi oddziałami wyposażonymi w nowoczesną broń. Dwunastego grudnia 1903 roku sztab ogłosił zakończenie walk powstańczych. Krste Misirkov (1874–1926), krytykując naiwność organizatorów „krwawego teatrum", dezynwolturę i szkodliwe decyzje przywódców rabacji, w 20. rocznicę powstania napisał filipikę, wypominając serbskim władzom zakaz zorganizowania rocznicowych obchodów obowiązujący rodaków zamieszkujących tzw. Południową Serbię. Ilinden mogli za to świętować Macedończycy, którym władze bułgarskie nie zakazały fetowania patriotycznego zrywu.

Drugi Ilinden, symbol wolności i hartu ducha, dowód nieugiętości Macedończyków postrzegano jako akt bliski spełnienia snu o suwerennym i niezależnym kraju. Ze względu na okoliczności polityczne powstanie federacyjnej republiki w ramach Jugosławii przez pół wieku zaspokajało ambicje społeczeństwa godzącego się z pragmatyczną polityką względnej suwerenności. W Republice Macedonii (1991) 2 sierpnia – Ilinden – jest świętem narodowym, dniem pamięci o bohaterach, męczennikach gotowych umrzeć za ojczyznę, pamięci szlachetnego zrywu „szaleńców", którzy poświęcili życie dla najbardziej wzniosłej idei – wolności ojczyzny. Motywy ilindeńskie, apologetyczne biografie działaczy, opisy dzieła rewolucyjnego i partyzanckiego stanowią nieodłączną część dorobku sztuki macedońskiej. Czasopisma, organizacje działające na obczyźnie legitymizowały swoją działalność, określając się mianem Ilinden.

Говор на Анатол Франс за Македонија и Ерменија, 17 март 1903 г., *Македониум*, с. 45–46); Мисирков К., *За македонски работи*, София 1903; Мисирков К., *Србите и Илинденската 20-годишнина*, „Илиндень", III, 23, София 1923, с. 239–243.

Celina Juda

ILIRYZM
(Chorwacja)

Iliryzm zazwyczaj opisywany jest jako ruch kulturalny i społeczno-polityczny o proweniencji romantycznej w latach 30. i 40. XIX wieku w Chorwacji, w którym centralną rolę odegrali Ljudevit Gaj (1809–1872) – uważany za jego właściwego przywódcę intelektualnego – i skupieni wokół niego Dragutin Rakovac (1813–1854), Vjekoslav Babukić (1812–1875), Antun Mažuranić (1805–1888), Ljudevit Vukotinović (1813–1893), Pavao Štoos (1806–1862) i Janko Drašković (1770–1856) – autor słynnej broszury *Disertatia* (1832), pierwszego programu politycznego napisanego w dialekcie sztokawskim. Sama nazwa „iliryzm" jest też określeniem okresu literackiego od 1835 do 1849 roku, który stanowił wczesną fazę chorwackiego romantyzmu. Wśród jego reprezentantów wymienia się pisarzy: Ivana Mažuranicia (1814–1890), Dimitrije Demetera (1811–1872), Petara Preradovicia (1818–1872) i Stanka Vraza (1810–1851). Cechą charakterystyczną iliryzmu było wysunięcie ponadetnicznej uniwersalistycznej koncepcji narodu iliryjskiego (→ naród – Chorwacja), w którego obrębie w wariancie najszerszym znaleźliby się Chorwaci, Słoweńcy, Bośniacy, Serbowie i Bułgarzy, w węższym zaś obok Chorwatów także Słoweńcy i Serbowie lub tylko Serbowie. Sięgnięcie po nazwę nawiązującą do starożytnej Ilirii nie było inwencją samego Gaja, Słowian południowych określano bowiem mianem Ilirów od połowy XV wieku, kiedy pisarze humaniści zaczęli posługiwać się antycznymi nazwami w odniesieniu do współczesnych im krajów i narodów. Z czasem imię to zakorzeniło się w literaturze i w praktyce administracyjnej jako nazwa któregokolwiek z terytoriów Słowiańszczyzny południowej. Od czasów Prowincji Iliryjskich Napoleona administracja austriacka przypisywała miano Ilirii terenom zamieszkiwanym przez Słoweńców i Chorwatów. Historyczne uzasadnienie dla tych praktyk znajdowano w nauce, w której do połowy XIX wieku obecne było przekonanie o pochodzeniu Słowian południowych od antycznych Ilirów.

Koncepcja iliryzmu, ukształtowana przez Gaja pod wpływem znanych mu ze studiów filozoficznych w Grazu i prawniczych w Peszcie ówczesnych modeli ideologii narodowej opartych na herderowskim rozumieniu języka jako istotnej cesze nacji, zbudowana została – według Joanny Rapackiej – na przekonaniu o wspólnocie językowej Słowian południowych, co było wynikiem zarówno rzeczywistego podobieństwa ich języków, jak i braku unormowanych standardów literackich oraz niedojrzałości studiów slawistycznych. Gaj, przejmując Kollárowską ideę wzajemności słowiańskiej i modyfikując zaproponowany przez Jána Kollára podział Słowian na cztery podstawowe nacje (rosyjską, polską, czeską i iliryjską zamiast serbskiej, którą proponował Kollár), wspierając się na klasyfikacji języków słowiańskich Pavola Jozefa Šafárika, stworzył nowoczesną quasi-narodową ideologię środkowoeuropejską opartą

na najnowszych badaniach, mając od początku cel podwójny – partykularny chorwacki i uniwersalistyczny południowosłowiański. Wysunięta przez Gaja idea przede wszystkim kulturowej wspólnoty Słowian była odpowiedzią na zagrażające żywioły germański i węgierski. Na polu kultury narodowej Chorwatów iliryzm odegrał swoją rolę, przyczyniając się do stworzenia podstaw jej ponadregionalnego modelu, bazującego na wspólnym wszystkim Chorwatom języku standardowym zbudowanym na dialekcie sztokawskim. Iliryjska nomenklatura ułatwiła w szczególności integrację Chorwacji północnej z pozostałymi regionami – Slawonią i Dalmacją, których mieszkańcy identyfikowali się dotychczas lokalnie (jako Slawończycy lub Dalmatyńczycy). Procesowi związanemu z normalizacją języka standardowego towarzyszyły prace nad kształtowaniem ogólnonarodowej tradycji literackiej, do której włączono piszących po sztokawsku pisarzy dubrownickich i literaturę popularną franciszkanów bośniackich. Ideologia ta, przyjęta przede wszystkim przez miasta północnej Chorwacji i Pogranicze Wojskowe, nielicznych Słoweńców (np. Stanko Vraz) i środowisko franciszkanów bośniackich, w wymiarze politycznym proponowała rozwiązania legalistyczne, rozstrzygając kwestię chorwacką w ramach monarchii habsburskiej (→ austroslawizm), co było nie do przyjęcia dla większości Serbów, którzy pozostali wobec niej sceptyczni. Jej kontynuację stanowiła XIX-wieczna idea jugoslawizmu – jej twórcą był Josip Juraj Strossmayer (1815–1905) (→ jugoslawizm).

Świadectwa pozostałe po czasach iliryzmu dowodzą, że był to okres narodowej euforii. Już w pierwszym numerze pisma „Danica ilirska" w artykule *Glas rodolubca* Josipa Mayera, Ilira z Banatu (jak sam się podpisał), wyraźny jest entuzjastyczny ton wypowiedzi, zwracanie się do „braci jednej krwi", „Narodu Iliryjskiego", liczącego ponad 80 milionów dusz i stanowiącego „książęcą gałąź swojego korzenia" (J. Mayer, *Glas rodolubca*, „Danica ilirska" 1836, br. 1). Podobną tendencję można zauważyć w kolejnych numerach periodyku, także w czasopismach „Kolo", „Zora dalmatinska", „Vienac", a nawet pod koniec XIX wieku w periodyku „Napredak".

Jako „cud zmartwychwstania" i epokę czystego idealizmu przedstawiał iliryzm Ksaver Šandor Gjalski (1854–1935), na przykład w powieści *Pod starim krovovima* (1886). Odmienne stanowisko, które ewoluowało od jednoznacznego odrzucenia i potępienia do dość obiektywnej oceny zjawiska uwzględniającej faktyczną porażkę iliryzmu jako programu politycznego, prezentował na przestrzeni wielu lat (1919–1961) Miroslav Krleža (1893–1981) – przede wszystkim w publicystyce. W eseju *Hrvatska književna laž* („Plamen" 1919, br. 1), oceniając negatywnie większą część literackiego dorobku Chorwatów, pisał na przykład: „cały nasz współczesny literacki tradycjonalizm zbudowany jest na kłamliwym patosie iliryjskiego romantyzmu", a w tekście *Nekoliko riječi o malograđanskom historizmu hrvatstva uopće* („Književna republika" 1926, br. 6) wspominał Ilirię Gaja jako jeden z przykładów chorwackiego zapóźnienia w rozwiązywaniu palących kwestii narodowych i dowód na nienowoczesność rodzimej myśli politycznej (→ *natražnjaštvo*). Zarzucał ilirystom

m.in. fakt zamiany literackiej kajkawszczyzny na nie dość wówczas jeszcze rozwinięty artystycznie dialekt sztokawski. W eseju *O nekim problemima Enciklopedije* („Republika" 1953, br. 2–3) powróciły wątki o wstecznictwie Chorwatów. Ruch iliryjski nazwany tam został „niejasnym romantycznym misterium" (z ducha prowincjonalnym), na którego czele miała stać szerzej nieznana i osamotniona grupa intelektualistów w trzecim dziesięcioleciu XIX wieku grająca polityczną rolę ponad swoje siły. W 1966 roku w referacie wygłoszonym podczas obchodów 130. rocznicy odrodzenia narodowego znalazły się tony racjonalizujące działania ilirystów. Krleža zauważył wówczas, że nie byli grupą „osamotnionych romantyków", ponieważ w tezach programowych posługiwali się takim samym idealizmem i poetyckimi schematami jak przedstawiciele pozostałych słowiańskich i niesłowiańskich narodów im współczesnych. Jako specyfikę wybitnie chorwacką w kulturalnej i literackiej historii narodów europejskich wskazał fakt, że działaczom iliryzmu udało się przebudzić świadomość narodową i stworzyć podstawy chorwackiej literatury przez wyrzeczenie się własnego imienia i języka w celu zbudowania ponadnarodowej wszechsłowiańskiej wspólnoty („Forum" 1966, br. 3–4).

W nowszych opracowaniach (np. Z. Blažević, *Ilirizam prije ilirizma*, 2008) odchodzi się od charakteryzowania iliryzmu wyłącznie jako zjawiska powiązanego z działalnością konkretnej grupy osadzonej w historyczno-społecznej rzeczywistości XIX wieku i pisze o nim też jako funkcjonującym na przestrzeni kilku stuleci (od humanizmu) ideologemie. Miałby oznaczać historycznie określony pojęciowy lub znaczeniowy kompleks wartości o intertekstualnym charakterze i dużym potencjale performatywnym, który zarazem tematyzuje i sugeruje pochodzenie Chorwatów lub niekiedy całej wspólnoty Słowian południowych od Ilirów, opisuje ich wyjątkowe przymioty i uwydatnia językową jedność. Jako taki przeciwstawia się wielkim ideologicznym i kulturowym programom europejskiej wczesnej nowożytności: pangermanizmowi, teutonizmowi, sarmatyzmowi. Iliryjski ideologem okazuje się nad wyraz funkcjonalny na przestrzeni lat jako segment symbolicznego pola polityki narodów bałkańskich. Stosunek względem niego zdradzają m.in. różnice występujące w serbskim i chorwackim imaginarium narodowym. Dla Chorwatów iliryzm ma znaczenie jako ruch, który przyczynił się do zbudowania ich kolektywnej tożsamości i politycznej integracji. W latach 90. XX wieku elementy te są tłumione, a wysuwany na plan pierwszy fakt, że iliryzm i jugoslawizm były emblematami chorwackich dążeń ku wspólnocie z Serbami, w związku z czym dezawuuje się je jako przeciwstawne ekskluzywistycznej ideologii narodowej, za którą uchodzi → *pravaštvo*. Paradoksalnie wszystkie te zjawiska, czyli iliryzm, jugoslawizm i *pravaštvo*, w serbskich opracowaniach historiograficznych z czasów titowskich funkcjonują jako tożsame z ideą Wielkiej Chorwacji w jej rozmaitych wariantach. W kontekście tego typu konstrukcji Ljudevit Gaj może zostać zjednany z Karađorđem czy Petarem II Petroviciem Njegošem jako przedstawicielami idei południowosłowiańskiego zjednoczenia (J. Gazivoda, *Komunisti su zlouporabili hrvatsku tradiciju*, „Vijenac" 2016, br. 592).

Wiązane z iliryzmem toposy można zatem podzielić na dwie grupy. Wspólne pochodzenie Słowian południowych, geograficzna bliskość ich siedzib i jedność językowa pozwalają widzieć iliryzm jako ruch i ideologem korespondujący z treściami idei uniwersalizmu (→ uniwersalizm – Chorwacja). Kwestie narodowej charakterologii, geografii, budowy narodowych instytucji, wyłaniania czy kreowania panteonu narodowych bohaterów i świętych sytuują go natomiast bliżej idei narodu (→ naród – Chorwacja).

Blažević Z., *Ilirizam prije ilirizma*, Zagreb 2008; Rapacka J., *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997; Živančić M., *Ilirizam: počeci novije hrvatske književnosti*, w: M. Živančić, *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 4, Zagreb 1974, s. 7–48.

Anna Boguska

INTELIGENCJA BUŁGARSKA

Fundamentem bułgarskiego myślenia o inteligencji jest idea → narodu pojmowana w perspektywie → postępu i opozycji „swoje – obce". W tym sensie jej obraz cechuje głęboka ambiwalencja. W zależności od punktu odniesienia jest oceniana albo negatywnie – jako grupa wyobcowana względem kultury rodzimej i ludu/narodu (→ naród), albo pozytywnie – jako nośnik idei nowoczesnych (→ nowoczesność). Wspólne założenie jest takie, że powinna odgrywać rolę przewodnika, co ma źródło w kulturze odrodzenia narodowego i stanowi przesłankę dla wszelkich rewaloryzacji problemu bułgarskich elit.

W warunkach odrodzenia narodowego kryterium oceny staje się umiejętność czytania i pisania, a wraz z rozwojem → oświaty i powstaniem szkoły świeckiej – ogólna wiedza o świecie (→ oświecenie). W efekcie do bardzo wąskiej grupy „oświeconych" należą najpierw duchowni, a następnie nauczyciele i lekarze. Zarówno teksty o charakterze edukacyjnym (wstępy do podręczników, antologii), jak i publicystycznym i popularnonaukowym (rozprawy, polemiki, przeglądy społeczno-polityczne) wskazują na funkcję narodo- i kulturotwórczą elit, określoną metaforycznie jako „budzicielstwo". Niezliczone apele i programy oświatowe z czasem przeradzają się jednak w krytykę efektów narodowego odrodzenia, a w efekcie samej inteligencji.

Wezwanie do samopoznania i nauki pojawia się już w *Славянобългарска история* (1762) Paisija Chilendarskiego (1722–1773), tu jednak dominuje apologetyczny obraz bułgarskiego prostaczka. Nurt oświecicielski ma swą kulminację w latach 40.–50. XIX wieku, kiedy to apel o przebudzenie zgodnie formułują wszyscy działacze odrodzeniowi, zarówno duchowni, jak i świeccy. Oświata/oświecenie stanowi drogę do wyzwolenia narodu, stąd też na

jednostce spoczywa wielka odpowiedzialność względem wspólnoty. Wykształcony Bułgar ma odgrywać rolę budzicielską i przywódczą.

Pozytywny obraz rodzącej się inteligencji zostaje zaburzony wraz z pojawieniem się w latach 60.–70. XIX wieku pierwszej rewaloryzacji postaw. Nowe pokolenie akcentuje wymóg praktyczności i dostosowania do specyficznych potrzeb narodu bułgarskiego. W efekcie krytyce poddane zostaje zarówno środowisko Bułgarskiego Towarzystwa Literackiego (Българско книжовно дружество – przyszła akademia nauk) za rzekomy elitaryzm i fałszywe oświecanie, jak i rodzime duchowieństwo za egoizm i brak zaangażowania w sprawę narodową. Wskazana jest zarówno nierówność w dostępie do edukacji, jak i jej społeczne uwarunkowanie i powiązanie z interesami warstwy wyższej. Z polemicznych tekstów Lubena Karawełowa (1834–1879) i Christo Botewa (1848–1876) wyłania się opozycja „wykształcony bogacz – biedny analfabeta", a ze względu na dwuznaczność bułgarskiego leksemu *народ* „naród bułgarski" zostaje sprowadzony do warstw chłopskich (→ naród). Napięcie „lud – elity" ujawnia się w końcu w silnej opozycji „wykształcona jednostka – naród", wedle której inteligencja to społeczny pasożyt. W ten oto sposób jeszcze w warunkach odrodzenia narodowego dochodzi do odwrócenia początkowej opinii, że człowiek „oświecony" jest „światłem (dla) narodu".

Niemniej w dominującym powszechnie w kulturze bułgarskiej przekonaniu okres odrodzenia narodowego to czas idealnej relacji między elitami a ludem. Pozytywną wizję wzmacnia negatywny obraz stosunków społecznych w nowym państwie bułgarskim. Po wyzwoleniu niemal natychmiast pojawia się poczucie upadku ideałów odrodzeniowych w wymiarze moralnym i intelektualnym, co przejawiać się ma w powszechnej walce o władzę i pieniądze. Jednocześnie elity tworzą już nie tyle nauczyciele i duchowni, ile urzędnicy i wychowankowie zachodnich lub rosyjskich uniwersytetów. Swoistym symbolem zaprzedania ideałów przeszłości staje się cykl ód Iwana Wazowa (1850–1921) *Епопея на забравените* (1881–1884) nobilitujący zapomnianych jakoby bohaterów walk o wyzwolenie. Na miano prawdziwych elit mają zasługiwać budziciele świadomości narodowej i rewolucjoniści (→ rewolucja Bułgaria).

Paradoksalnie w kwestii kondycji rodzimej inteligencji krytycznie wypowiadają się jej przedstawiciele. Dominuje przekonanie, że grupa ta utraciła autorytet, gdyż jest antyspołeczna i pasywna, uwikłana w walkę o własne interesy. Negatywny autowizerunek umacnia się na przełomie XIX i XX wieku, powraca u wielu bułgarskich pisarzy i publicystów. Różnice dotyczą rzekomych przyczyn tego stanu i jego kontekstu. O ile na przykład Stojan Michajłowski (1856–1927) wyśmiewa cynizm i służalczość bułgarskich elit (*Позив към българския народ и българската интелигенция*, 1911), o tyle Krystio Krystew (1866–1919) analizuje egoizm i swoisty introwertyzm inteligencji (*Българска интелигенция*, 1898). Obaj rozwijają motyw duchowej niewoli i jako przyczyny pośrednio wskazują okoliczności uzyskania wolności i degenerację środowiska wskutek przewrotów politycznych z końca XIX wieku.

Krystew istnienie inteligencji warunkuje istnieniem narodu, ten zaś według niego jeszcze nie osiągnął koniecznego stanu jedności i solidarności. Wątki te rozwija w okresie międzywojennym Bojan Penew (1882–1927), który wskazuje, że bułgarska inteligencja jeszcze się nie uformowała, co postrzega w kontekście ogólnie niskiego poziomu kultury społeczeństwa (*Нашата интелигенция*, 1924). Tak zwaną bułgarską inteligencję cechować by zatem miała powierzchowność, nastawienie materialistyczne i ogólny brak zainteresowania Innym. Penew wskazuje na jej strukturalne i ideowe rozdrobnienie wynikające z różnic wpływów, celów i pochodzenia. W istocie widzi w niej hipostazę Bułgara pojętego w kluczu psychologii narodowej (→ bułgarska psychologia narodowa). W efekcie obok opozycji „lud – inteligencja" wyłania się związek „naród – inteligencja", choć w odwróconej relacji sprawczej. To już nie inteligencja buduje naród, lecz naród niejako determinuje inteligencję.

Problem formowania (się) narodu i (jego) inteligencji uwidacznia się zwłaszcza u pisarzy modernistycznych, rozdartych między pragnieniem wyrwania się z zaściankowego społeczeństwa w imię indywidualnego spełniania a imperatywem modernizacji narodowej wspólnoty. Jednak napięcie „swoje – obce", „rodzime – europejskie" swoją kulminację zyskuje w okresie międzywojennym. Odsyła do podnoszonych jeszcze w odrodzeniu zarzutów o bezrefleksyjne → naśladowanie Zachodu, lecz w nowych warunkach, kiedy ideałem jawi się właśnie ten okres, rzekomo cechujący się nastawieniem na wychowanie, altruizmem i solidarnością. Stale diagnozowana jest zatem przepaść między inteligencją a narodem/ludem, hipostazowana przez opozycję „miasto – wieś". W efekcie pojawia się głośny apel o powrót do → narodu/ludu. Na przykład Konstantin Petkanow (1891–1952), przypominając genetyczne związki inteligencji ze wsią, analizuje przyczyny odwrócenia się elit od korzeni, wskazując na pośpieszne adaptowanie idei Bułgarom obcych. Bułgarska inteligencja zignorowała, a nawet wyśmiała własne → tradycje i bezrefleksyjnie rzuciła się w pogoń za Europą, co przyniosło przeciwstawienie między spóźnioną wsią bułgarską a wyprzedzającą czas elitą (*Българска интелигенция като рожба и отрицание на нашето село*, 1932). Do powrotu do narodu nawołuje też Janko Janew (1900–1945), choć, jak podkreśla, nie w sensie narodnickim, a nacjonalistycznym. Głosi potrzebę wejrzenia w ducha bułgarskiej nacji, bo tylko to przyniesie odnowę aktualnie bezpłodnej, bezsilnej i omamionej inteligencji (*Духът на нацията*, 1933).

Motywy te powtarzają się po 1944 roku, kiedy z jednej strony pojawia się krytyka pasożytniczej i wyobcowanej z ludu/narodu inteligencji, „skażonej" ideologią burżuazyjną i faszystowską, z drugiej – pragnienie stworzenia nowych elit intelektualnych dla celów legitymizacji reżimu. W języku propagandy pojawia się określenie inteligencji postępowej czy rewolucyjnej, a więc takiej, która odrywa pozytywną rolę w drodze do komunizmu i jako taka różni się od „burżuazyjnej pseudointeligencji" cechującej się dekadentyzmem, indywidualizmem i upadkiem moralnym. Ponownie kryterium oceny jest zaangażowanie w sprawę narodową definiowaną wszakże zgodnie z ideologią

marksistowską. Samo pojęcie inteligencji ulega zaś rozmyciu, stając się określeniem ludzi wykształconych w ogóle. W latach 60. XX wieku pozytywną waloryzację otrzymuje „inteligencja twórcza", ale warunkowana jest związkiem z „prawdziwym życiem", czyli z ludem/narodem. W latach 70. za sprawą polityki kulturalnej Ludmiły Żiwkowej w sferze propagandowej dochodzi do nobilitacji sił ludzkiego ducha w imię harmonicznego rozwoju jednostki, co przynosi pewną rehabilitację elity intelektualnej. Niemniej po 1989 roku na fali rewizji totalitarnej przeszłości upadek autorytetu bułgarskiej inteligencji – oskarżanej o pasywizm i/lub służalczość względem komunistycznego reżimu – staje się faktem. Kolejne lata przynoszą polityzację elit intelektualnych w imię budowy nowego państwa demokratycznego, co świadczy o aktualizowaniu odrodzeniowego modelu budzicielskiego, ale – wobec gorzkich doświadczeń XX wieku – skutkuje dalszą utratą społecznego kapitału.

Генчев Н., *Българска възрожденска интелигенция*, София 1991; Даскалов Р., *Трансформации на българската интелигенция*, w: *Между Изтока и Запада. Културни дилеми на българите*, София 1998.

Ewelina Drzewiecka

IZVORNOST
(Chorwacja)

Pojęcie *izvornost* (najbliższe znaczenie 'źródłowość') ma w języku chorwackim kilka synonimów, spośród których największą frekwencję mają *originalnost* i *autentičnost*. *Hrvatski jezični portal* (hjp.znanje.hr) podaje także informację, że źródłowość to cecha rzeczy i zjawisk prymarnych (podstawowych) i niepodlegających mediacji. Przytoczone zakresy semantyczne nie pozwalają jednak w sposób właściwy uchwycić tego, jak idea źródłowości realizuje się w chorwackich tekstach kultury niebędących opracowaniami leksykograficznymi. Odsłania ją do pewnego stopnia definicja autentyczności filozofa wychowania Milana Policia (*Čovjek, odgoj, svijet: Mala filozofijskoodgojna razložba*, 1993), który omawiane pojęcie definiuje jako wiarygodność i prawdziwość, przeciwstawiając je jednocześnie pojęciu fałszu. Zasadnicza różnica między autentycznością a źródłowością polega jednak na tym, że do miana tego pierwszego można pretendować, natomiast źródłowość jest cechą przyrodzoną.

Wywodząca się z nauk o sztuce i ukształtowana przez światopogląd romantyczny (w lokalnej wersji realizujący się w postaci ruchu iliryjskiego; → iliryzm) idea źródłowości obejmuje kompleks zjawisk, których wspólnym mianownikiem jest poszukiwanie różnorodnie definiowanego początku, rozumianego

przede wszystkim jako rodzaj archaicznego stanu naturalnego, gdzie rzeczy, a także zjawiska – funkcjonując niejako poza czasoprzestrzenią – pozostają czyste i bez skazy. W tym sensie źródłowość rozumiana jest jako pierwotność, a także szczerość (pozbawiona jednak pierwiastka naiwności), a dzięki temu również wiarygodność. Omawiana idea znajduje wyraz w próbach dotarcia do korzeni zjawisk społeczno-kulturowych i ustalenia kształtu systemu aksjologicznego determinującego kształt chorwackiej tradycji (→ tradycja), z którą zresztą idea źródłowości jest nierozerwalnie związana.

Pierwsze przejawy realizacji wskazanej idei w kulturze chorwackiej zauważyć można w badaniach historycznych prowadzonych w XVII i XVIII wieku przez dziejopisarzy, którzy chętnie publikowali nieznane dotąd źródła, dodając do nich autorski historyczno-polityczny komentarz (I. Lučić, *De Regno Dalmatiae et Croatiae libri sex*, 1666; P. Ritter Vitezović, *Stematografija ili opis, objašnjenje i rekonstrukcija ilirskih grbova*, 1701). Ten swoisty zwrot *ad fontes* rozważać można nie tylko jako zjawisko kulturowe, ale również jako gest polityczny. Dotarcie do źródeł historycznych dawało bowiem możliwość dość swobodnego konstruowania narodowej narracji, włączając w nią dzieje średniowiecznych chorwackich dynastii narodowych i zakorzeniając tym samym przeszłość narodu w czasach odległych, owianych legendą dobrobytu i powszechnego szczęścia.

W XIX wieku zainteresowania promotorów omawianej idei wykraczają poza badanie źródeł historycznych i kierują się w stronę kultury ludowej. Proces ten stanowi pokłosie funkcjonowania ruchów odrodzeniowych tzw. małych narodów w obrębie wieloetnicznych tworów państwowych, a potrzeba zaznaczenia odrębności i przynależności do własnej wspólnoty etnicznej realizuje się m.in. w kolekcjonowaniu i edycjach pieśni ludowych. Dziewiętnastowieczny proces utwierdzania kulturowej samoświadomości narodów, idący w parze ze zjawiskiem standaryzacji języka literackiego, jest ściśle związany z pozytywną waloryzacją treści zawartych w ustnych przekazach folkloru i afirmacją kategorii źródłowości. Na południu Chorwacji dzieje się tak w rezultacie wymiany intelektualnej z włoską strefą kulturalną (przede wszystkim Alberto Fortis i Niccolò Tommaseo), na północy zaś pogląd ten kształtuje się pod wpływem teorii niemieckich, szczególnie Johanna Gottfrieda Herdera. Literacką interpolację idei źródłowości stanowią natomiast chętnie sięgające do folkloru czy nawet stylizujące się nań utwory Ivana Mažuranicia, Stanko Vraza i Petara Preradovicia.

Popularność idei *izvornosti* nie spadnie także w drugiej połowie wieku XIX i na przełomie stuleci, a jej inkarnacje odnaleźć można w różnych obszarach życia społecznego. Po pierwsze, motyw ten nadal obecny będzie w twórczości literackiej okresu realizmu i epoki modernizmu, w których głównym tematem jest konflikt między systemami aksjologicznymi środowisk miejskich i wiejskich. W większości utworów prozatorskich powstałych w tym czasie (np. A. Kovačević, *U registraturi*, 1888; V. Novak, *Posljednji Stipančići*, 1899; K.Š. Gjalski, *Pod starim krovovima*, 1886; J. Kozarac, *Mrtvi kapitali*, 1889) wieś

jawić się będzie z jednej strony jako strażniczka wartości autentycznych, rodzimości i swojskości, z drugiej zaś stanie się symbolem chorwackiego prowincjonalizmu i zapóźnienia. Miasto natomiast trwale zapisze się w lokalnym imaginarium jako przestrzeń zepsucia, sztuczności i strefa obcych wpływów. Ta podstawowa dla chorwackiej kultury dychotomia zdeterminowała powszechne tu przekonanie, że porzucenie wsi, a zatem źródła samego w sobie, jest równoznaczne z bezpowrotną utratą wartości autentycznych i skazaniem jednostki na wykorzenienie. Kategoria źródłowości wpływa zatem również na modelowanie przestrzeni narodowej i rozumienie idei ojczyzny (→ ojczyzna), która utożsamiona zostaje z przestrzenią idylliczną (F. Marković, *Dom i svijet*, 1865). Próby rewizji tak utrwalonego obrazu podejmowali nieliczni twórcy, wśród nich należy wymienić przede wszystkim Antuna Gustava Matoša (np. *Vidici i putovi. Naši ljudi i krajevi*, „Obzor" 1905), a także Miroslava Krležę (*Povratak Filipa Latinovicza*, 1932; *Balade Petrice Kerempuha*, 1936), dla których zwrot ku korzeniom stanowi panaceum na traumatyczną stygmatyzację własnej przynależności do kulturalnej prowincji. W przypadku Krleży i jego zbioru *Balade Petrice Kerempuha* dokonuje się to dzięki zabiegowi artystycznej afirmacji ludowego spojrzenia na życie i historię (I. Frangeš, *Predgovor*, w: M. Krleža, *Izabrana djela I*: – *Pan, ulica u jesenje jutro*; *Pjesme*; *Balade Petrice Kerempuha*; 1973) i awangardowej rewaloryzacji zabiegu karnawalizacji w duchu Rabelais'go.

Jednym z istotnych wcieleń idei źródłowości w kulturze chorwackiej jest także zainteresowanie malarską sztuką prymitywizmu (*naivna umjetnost*). Szerokie echo, którym sztuka ta odbiła się w świecie, przypisywane jest właśnie jej autentyczności i pierwotnej sile „płynącej z ziemi", gdzie była tworzona. Do włączenia sztuki prymitywnej w obręb chorwackiego kanonu artystycznego dochodzi na początku lat 30., kiedy artysta Krsto Hegedušić zaprasza przedstawicieli tego kierunku pochodzących ze wsi Hlebine i regionu Podravina do zaprezentowania swoich prac podczas wystawy grupy „Zemlja" (1932). Hegedušić jako popularyzator chorwackiego prymitywizmu podkreślał znaczenie tej sztuki w sensie wartości autochtonicznej, nieskażonej wpływami Zachodu, a jednocześnie stanowiącej nawet twórczą realizację idei socjalizmu (→ socjalizm). Ten sposób interpretacji działalności chorwackich prymitywistów dominuje zresztą do dzisiaj. W licznych opracowaniach z zakresu historii sztuki podkreśla się przede wszystkim ich szczególną atencję wobec wszystkiego, co uznawane jest za „źródłowe" (zarówno gdy chodzi o jednostkę, jak i kolektyw), dziecięcą i niczym niezmąconą świeżość spojrzenia na świat, a także umiejętność dotarcia do tych warstw kultury, których inni – oddalając się od własnych źródeł – nigdy nie będą w stanie ujrzeć (np. T. Maroević, *Predgovor za Peti bijenale jugoslavenske naivne umjetnosti, Svetozarevo*, w: *O naivi i autsajderskoj umjetnosti. Kritike, eseji i studije 1968–2012*, ur. V. Crnković, 2013).

Omawiana idea znalazła także wyraz w różnorodnych programach politycznych. Jej pierwszym przejawem była ideologiczna afirmacja kategorii rodzimości, zradykalizowana przez przywódców Partii Prawa (Stranka prava).

W okresie późniejszym była kluczowym elementem ideologii chłopskiej wyrażającej przekonanie, że to właśnie warstwa chłopska powinna tworzyć podstawę organizacji społecznej i fundament tożsamości narodowej. *Izvornost* jest więc też szczególnym wcieleniem idei agraryzmu (→ agraryzm), zwerbalizowanej na rodzimym gruncie w poglądach i działaniach braci Antuna i Stjepana Radiciów. Ideową podstawą poglądów prowadzącego badania nad społecznościami wiejskimi Antuna Radicia było przekonanie, że kultura wsi jest kulturą autentyczną, a tradycje podtrzymywane przez chłopów są fundamentem wszelkich zbiorowych wartości. Opinie takie wynikają z przekonania o podziale kultury na dwa typy – kulturę serca (symbolizującego lud i wieś), której przypisuje się prawdziwość, szlachetność i czystość, oraz kulturę rozumu (którą reprezentują „panowie" i miasto), skażoną obcymi wpływami i daleką od życiodajnych źródeł (A. Radić, *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu*, 1897). Kultura serca – będąca atrybutem warstw chłopskich – jawi się w tej koncepcji jako nieskażona i nieprzefiltrowana, a także niepoddająca się negocjacjom. Jej bliski związek z naturą, a więc prymarnym otoczeniem, przyczynia się do nadania jej cech źródłowości i autentyczności. Należy również dodać, że przypisywany jej charakter spirytualny nie ma cech duchowości religijnej w znaczeniu przyporządkowania konkretnej konfesji.

Kategoria źródłowości znalazła także wyraz w sferze nauki. Szczególną uwagę źródłom poświęcała oprócz historii zwłaszcza etnologia, a badania etnograficzne miały znaczenie nie tylko badawcze, ale także ideologiczne (polityczne). Eksplikowały jasny program polityczny wyrażający się w dążeniu do zdefiniowania, następnie zaś formowania „prawdziwej" tożsamości narodowej. Tendencję tę dostrzec można w badaniach ojca chorwackiej etnologii Branimira Bratanicia (*O smotrama hrvatske seljačke kulture*, 1941; *Uz problem doseljenja Južnih Slavena. Nekoliko etnografsko-leksičkih činjenica*, 1951; *Regionalna ili nacionalna i opća etnologia*, 1957), który w ramach działalności naukowej – w przeciwieństwie do późniejszych badaczy, na przykład Milovana Gavazziego – podejmował głównie próby poszukiwania pierwiastków autentycznych i źródłowych, odżegnując się od wychwytywania bardziej złożonych interakcji, w jakie wchodzi kultura ludowa. To w ramach etnologii zaczęto również głębiej analizować odcienie znaczeniowe samego pojęcia *izvornost*. W pracy poświęconej muzyce ludowej i jej manifestacji w chorwackiej przestrzeni publicznej Naila Ceribašić zauważa, że zainteresowanie tą kategorią *izvornosti* zajmuje w folklorystyce istotne miejsce i staje się fundamentalną kwestią badawczą: „Źródłowe jest to, co chłopskie, stare, rodzime i czyste, a nawet to, co samorodne, niezafałszowane, bez obcych wpływów, kolektywne, nieprofesjonalne i chorwackie" (N. Ceribašić, *Hrvatsko, seljačko, starinsko i domaće: Povijest i etnografija javne prakse narodne glazbe u Hrvatskoj*, 2003).

Izvornost jako czynnik ideowy chętnie adaptuje też chorwacka ideologia narodowa w jej wersji z końca XX wieku. Zwrot ku źródłowości stanowi w czasie autodefiniowania się chorwackiej kultury po rozpadzie Jugosławii wyraz poszukiwań trwałego fundamentu nowego państwa i zbiorowej aksjologii.

Element źródłowy staje się w tej optyce gwarantem niezmienności, a dodatkowo nie podlega żadnym politycznym przetargom, opierając się wszelkim zewnętrznym wpływom. Idea *izvornosti* rozumiana jest w tej optyce jako pośredniczka umożliwiająca transmisję wartości w czasie, ale także fundament chorwackiej tożsamości kolektywnej. Oprócz szczególnego zainteresowania legendami etnogenetycznymi zyskującymi w tym okresie popularność jednym z jej wcieleń jest rozwój ruchu neogłagolityzmu. Głagolica jako pismo nierozerwalnie złączone – po zaprzestaniu działalności szkoły ochrydzkiej – niemal wyłącznie z terytorium Chorwacji staje się symbolem narodowej suwerenności, a jako „źródłowy" alfabet chorwacki jest jednym z czynników wyznaczających granicę między kulturą narodową i obcymi (także dlatego, że jej afirmacja odbywa się równolegle do procesu puryfikacji języka chorwackiego).

Nie bez wpływu na fenomen źródłowości pozostają także procesy globalizacji obserwowane na początku XXI wieku, przyczyniające się do wyniesienia go do rangi cechy dystynktywnej całej kultury chorwackiej. Poszukiwania tego, co „źródłowo chorwackie", charakteryzują nie tylko działania w dziedzinie kultury, ale również zjawiska z zakresu gospodarki – gdzie etykieta *izvorno hrvatsko* ma być gwarantem najwyższej jakości i naturalności. Mowa tu nie tylko o dobrach produkowanych w ekosystemie wiejskim, ale również o wszelkiego rodzaju rekonstrukcjach historyczno-kulturalnych, których celem jest odtworzenie pierwotnego przebiegu wydarzeń i tradycyjnych zwyczajów, a jednocześnie prezentacja „prawdziwej" chorwackiej kultury jako atrakcji turystycznej. Częstotliwość pojawiania się omawianego pojęcia we współczesnym chorwackim dyskursie znacząco zwiększa się z chwilą wejścia państwa do Unii Europejskiej, kiedy *izvornost* staje się rękojmią zachowania własnej tożsamości i wyróżnienia się w postrzeganej jako homogeniczna wspólnocie europejskiej. Dbałość o zachowanie autentyczności i źródłowości chorwackiej kultury w tej fazie historii najnowszej stawiała sobie za zadanie większość polityków.

Odnotowany w wymiarach chorwackiej kultury, polityki i nauki powrót do korzeni – skutkujący ukształtowaniem się przedstawianej tu idei – jest przede wszystkim zwrotem ku ludowości rozumianej jako medium i gwarant tradycji narodowej. Idea *izvornosti* pełni funkcję swego rodzaju antidotum na kompleks peryferyjności kultury chorwackiej, związanej z poczuciem prowincjonalizmu i przekonaniem o jej nieautentyczności. Stanowi także odpowiedź na wpływy obcych kultur, w ramach których społeczeństwo chorwackie przez długi czas funkcjonowało. Niezmienne przywiązanie do wartości źródłowych świadczy ponadto o intensywnej potrzebie zanegowania owej wtórności. Dbałość o własne źródła i częste podkreślanie ich autentyczności wynikały natomiast z potrzeby przyjęcia wyraźnej i stabilnej pozycji narodu między Wschodem i Zachodem (→ Europa). W sposób niebezpośredni wyraża się w prezentowanej idei także przekonanie o wyższości lokalnej kultury i konstruowanie wzorca chorwackiej tożsamości przez nawiązania do romantycznej (herderowskiej) opozycji natury i kultury, w której Chorwaci zajmują miejsce po stronie pozytywnie waloryzowanej natury.

Falski M., *Chorwackich etnologów i ludowców marzenie o dotarciu do źródła*, „Slavia Meridionalis" 14, 2014; Rihtman-Auguštin D., *Istinski ili lažni identitet – ponovno o odnosu folklora i folklorizma*, w: *Simboli identiteta: Studije, eseji, građa*, ur. D. Rihtman-Auguštin, Zagreb 1991, s. 78–89.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

ЈАБОЛКО НА РАЗДОРОТ
(Macedonia)

Związana z terytorium Macedonii symbolika międzynarodowej i międzypaństwowej „kości niezgody" (w oryginalnym brzmieniu „jabłka" wzbudzającego konotacje z grecką mitologią) dojrzewała w pokrewnych określeniach przez ostatnie dekady XIX wieku w opisie konkurencyjnych działań greckich, bułgarskich i serbskich w sferze oświatowej i kościelnej, by w formie bezpośredniej stać się diagnozą faktycznego rozdarcia kraju między sąsiednie monarchie jako obrazowa reperkusja skutków wojen bałkańskich (1912–1913). Najbardziej znane i wyjściowe dla całego wieku XX jej sformułowanie w dokumencie emigracji petersburskiej skierowanym do narodów państw bałkańskich („Miejcie na uwadze, że rozszarpana Macedonia będzie pomiędzy wami wieczną kością niezgody [јаболко на раздорот]" – D. Čupovski i in., *Меморандум на Македонците*, 1913) posłużyła za oskarżenie sąsiedzkiej polityki prowadzonej przez kręgi „niewdzięczne" za wielowiekowe wsparcie ze strony Macedończyków zbrojnych ruchów antytureckich. Zawarta w nim obronna idea „sąsiedzkiej zdrady" osiągnęła wówczas apogeum, nakładając się na dramatyczne dla jedności terytorialnej kraju rozstrzygnięcia traktatu bukareszteńskiego (1913 – i związane z jego sygnatariuszami określenie сојузници-разбојници oraz podobne).

Jej zagrożenie jako integralności bytu spójnego historycznie i geograficznie (lecz nie do końca etnicznie) dostrzegano już w dokumentach krótkotrwałego tzw. Rządu Tymczasowego Macedonii, przestrzegających przed „rozparcelowaniem narodowego istnienia, pozostawiającym lud w nędzy" (*Протоколарно решение*, 1880), spory o granice językowo-religijne tego specyficznego obszaru próbowano załagodzić na przykład w środowisku greckim (Leonidas Vulgaris i ateńskie stowarzyszenie Eon, 1887), a Stefan Damčev w czasopiśmie „Albano-Macedonia" starał się nawet zjednywać sojuszników najmniej wówczas zaangażowanych w rozbiory ojczyzny – Albańczyków („naszych współgospodarzy obu mórz oraz kraju rozszarpywanego przez tyranów" – *Браќа Албано-Македонци*, 1893). Podobnie rzecz nazywał redaktor sofijskiego periodyku „Македонија" Kosta Šahov, pisząc o „tak zwanych braciach pragnących nas rozdzielić i ograbić" (1891), młodzi redaktorzy

tamtejszego czasopisma „Лоза” przewidujący złe czasy dla prowincji pełnej „zewnętrznych elementów” nasilających lokalne antagonizmy (1892) czy zwolennicy zbrojnej likwidacji „obcych szowinizmów” – jak Slave Merdžanov. Obawy takie nie ustawały w okresie powstania ilindeńskiego (1903), gdy spodziewano się fatalnego sojuszu bułgarsko-serbskiego i jeszcze większej polityczno-militarnej ingerencji wielkich mocarstw (też lokalnych graczy w rodzaju Rumunii) na rzecz starcia autonomicznej/niepodległej Macedonii z powierzchni ziemi.

W serii memorandów emigracji petersburskiej z 1913 roku redagowanych pod przewodnictwem Čupovskiego (jak wspomniane wyżej i nieco wcześniejsze *Меморандум за независноста на Македонија*) motyw ten przewija się w formie toposu zdradzieckich „braci we krwi i wierze” pragnących (nie bez cichego wsparcia Rosji nieznającej przekonujących argumentów macedońskiej odrębności) zagarnąć kraj o równie wysokim, jak ich własne poziomie kultury, widnieją w nich również paralele do losu poddanej rozbiorom Polski. Sam Dimitrija Čupovski – bez taryfy ulgowej występujący w kolejnych tekstach przeciwko partykularystycznemu zagarnianiu praw do własności terytorialno-etnicznej Macedonii – mógł jedynie pozostawać niemym obserwatorem „przecinania żywego ciała narodu na trzy, a może i cztery części” (D. Čupovski, *Бугарија и Македонија*, 1913) i wyrażać oburzenie postawą „sąsiednich Słowian widzących w naszym kraju łakomy kąsek do przełknięcia w kawałkach” dla ich państw narodowych, „stworzonych sztucznie całymi rzekami złota płynącymi do tureckich urzędników” (tenże, *Македонија и Македонците*, 1913). Wspomagał go Krste Misirkov opiniami o „potrójnym niewolnictwie” (*Борбата за автономија*, 1914), jeszcze przed kolejnym aktem dezintegracji rodzimych ziem – stworzeniem międzywojennej Jugosławii (ukazywanej często w metaforyce narodowej Golgoty jako „nowe ukrzyżowanie” [*ново распетие*]). Pierwszy rok istnienia wspólnego państwa Słowian południowych (z wykreowaniem z Macedonii zdenacjonalizowanej serbskiej Banowiny Wardarskiej) środowiska patriotyczne podsumowały głosami o „ogołoconej ziemi wystawionej niczym afrykańska prowincja na grabieże i wszelkie kombinacje polityczne – od 1912 roku jedną bardziej niemoralną od drugiej” (Ǵ. Petrov, *Билтенот на привременото претставништво на ВМРО*, 1919) czy o ratunku przed ostatecznym uczynieniem z ojczyzny „przedmiotu transakcji handlowych” możliwym w jej kantonizacji pod ochroną USA (sformułowany przez stowarzyszenia macedońskie w Lozannie *Апелот до цивилизираниот свет за Македонија*, 1919).

Gdy jeszcze aktualne były nadzieje na wsparcie Rosji wynikające z jej interwencjonistycznego rozumienia idei słowiańskiej, usiłowano kusić ją przyszłymi zyskami z wpływów na macedońskim (docelowo) wybrzeżu Morza Egejskiego (N. Dimov, *Меморандум до Сергеј Сазонов*, 1915). Ostatecznie to jednak inna opcja – komunistyczna – przypieczętowała w Moskwie los geopolitycznego stereotypu bałkańskiej „kości/jabłka niezgody”, formułując wysiłkiem urzędników Komitetu Wykonawczego Kominternu tezy dokumentu

Положбата во Македонија и задачите на ВМРО (Обединета) (1934) uchodzącego za pierwszy w dziejach akt prawnego uznania istnienia wskazanego tu z nazwy suwerennego narodu. Wśród zawartych w tym stanowisku przesłanek znajdują się m.in. stwierdzenia o „burżuazjach narodów rządzących w trzech imperialistycznych państwach", „szowinistycznej polityce aneksji" czy „prawie do oddzielenia się od państw okupacyjnych", za czym poszły kroki organizacyjno-finansowo-rzeczowe wspierające macedońskich komunistów i poszukiwania argumentów naukowych dla świeżo zaktualizowanej narodowej podmiotowości (specjalnie w tym celu powołana brygada w ramach Biura Zagranicznego Międzynarodówki). W przededniu lat 40. znów pisano o rachubach na zmianę *status quo* i „obiekcie przetargowym" (Anton Popov i in.) oraz „serbsko-bułgarskim sporze o prawo do strzyżenia macedońskiej owcy" (odezwa Komitetu Regionalnego KPJ, 1940). Dla pragnącego przełamać ów międzyetniczny antagonizm Vasila Ivanovskiego Macedonia „z dawniejszej kości niezgody winna stać się spoiwem łączącym narody południowej Słowiańszczyzny i Bałkanów" (*Распокината Македонија треба да се обедини!*, 1943), a ideę bałkańskiej federacji (z włączeniem Bułgarii) propagowano szczególnie wśród wysokich czynników politycznych ZSRR. W tym też duchu sformułowania o „konieczności zerwania z widzeniem Macedonii jako kości niezgody na Bałkanach" użył po bułgarskiej stronie Georgi Dimitrow (wystąpienie w parlamencie, 26 XII 1945). Późniejszy (po 1991 roku) prezydent niepodległej republiki Kiro Gligorov jeszcze w 1943 roku artykułował z kolei tezę o trzech przyczynach nieznanej gdzie indziej w Królestwie Jugosławii rywalizacji terytorialnej: położenia na skrzyżowaniu „stref wpływu", historycznego ukorzenienia zwalczających się wzajemnie systemów propagandowych i strategicznego dla mocarstw znaczenia doliny Wardaru z Salonikami (*Приговор до Главниот штаб на НОВ и ПО*, 1943).

Pomijając w tym miejscu szczegółowe argumenty każdej z trzech stron owego konfliktu (serbskiej, bułgarskiej i greckiej), można przyjąć, że skonstruowana w odpowiedzi na nie metafora wyraziła najpełniej dwie upolitycznione macedońskie idee: potrójnego separatyzmu terytorialno-etnicznego i trwałości własnego archaicznego bytu historycznego ponad zmianami wynikającymi z układu różnych ekspansjonistycznych sił. Powróciła w nowych warunkach po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii, kiedy znów zaczęto przywoływać „nigdy niezaspokojone" ambicje terytorialne „potomków Milutina, Symeona i Bazylego" – w pierwszym przypadku nawiązujące do kościelnego sporu o autokefalię i odnowienia antymacedońskich stereotypów sprzed stu lat (mitu „serbskiej Ziemi Obiecanej" czy niepodważalnej wspólnoty etnograficznej; analogicznego określenia *jabuka razdora* używał zresztą Panta Radosavljević – *Šta je Maćedonija?*, 1925), w drugim wynikające z zazębiających się motywów historycznych i przyległości językowych, w trzecim dotykające kulturowych kwestii antycznych i również realiów geografii historycznej. W każdym z tych przypadków odzwierciedlała typowe „matryce obcości" obecne w świadomości potocznej, XIX-wiecznym mitotwórstwie

naukowym i późniejszych autonomicznych programach narodowych, natomiast w odniesieniu do obecnych realiów z większą mocą akcentuje fakt, iż na wiele kwestii obiektywnie spornych i nierozstrzygalnych nauka motywowana narodowo jest w stanie znaleźć zintegrowaną odpowiedź.

Влахов-Мицов С., *Македонска национална програма*, Скопје 2016; Ристовски Б., *Историја на македонската нација*, Скопје 1999; *Сведоштва за македонскиот идентитет*, ред. Т. Чепреганов, Скопје 2010.

Lech Miodyński

JANSENIZM
(Słowenia)

Pojęcie jansenizmu (słoweń. *janzenizem*) w słoweńskiej praktyce jego stosowania odnosi się do kompleksu różnorodnych fenomenów ideowych; jansenistami określano często umownie zwolenników józefinizmu (→ józefinizm) i katolicyzmu reformowanego (→ konfesje), samą zaś ideę jansenistyczną często do dziś postrzega się w charakterze jednego z nurtów józefinizmu (w znaczeniu doktryny polityczno-religijnej).

Jako ruch odnowy w obrębie Kościoła katolickiego na poziomie duchowym i teologicznym, ukształtowany we Francji i Niderlandach przez Cornela Ottona Jansena (1585–1638), w swojej istocie opierał się na dwóch założeniach: po pierwsze – człowiek naznaczony grzechem pierworodnym bez Bożego miłosierdzia (a także błogosławieństwa łaski) nie ma możliwości wypełnienia Bożych nakazów, po drugie zaś – nie może przeznaczonemu mu miłosierdziu i łasce opierać się ani ich odrzucić.

Na ziemiach słoweńskich jansenizm pojawił się w drugiej połowie XVIII wieku (po 1769 roku) w kręgu biskupa Lublany Janeza Karla Herbersteina (1719–1787), utrzymującego kontakty ze środowiskami jansenistycznymi w Wiedniu i Grazu, choć w biskupstwie lublańskim zainteresowania jansenizmem (jeszcze przed Herbersteinem) wykazywał Oto Sprug (XVIII wiek), który w duchu polemicznym wobec tej doktryny napisał rozprawę *Antiquus et novus jansenismus* (1760). Zasadnicze zręby idei jansenistycznej Herbersteina kształtowały się w latach 1772–1776. Szerzył on wówczas utrzymaną w tym duchu literaturę, dbał o zwiększenie rygoryzmu przy udzielaniu sakramentu pokuty, krytykował interwencje władz świeckich w zewnętrzne formy wiary, wprowadził zakaz tworzenia nowych wspólnot religijnych i ograniczył ludowe formy obrzędowości (np. błogosławieństwo świec, kwiatów i różańców). Wyznawane przez niego poglądy, jak również jego bogata w pisma jansenistyczne biblioteka oddziałały na znaczną część duchowieństwa w kierowanym przez

niego biskupstwie, a stworzone tu środowisko jansenistów ukształtowało istotną bazę ideową dla słoweńskiego odrodzenia (→ odrodzenie narodowe) i jego głównego ośrodka w Lublanie. Spośród odrodzeniowych duchownych, którzy znaleźli się w sferze oddziaływania jansenizmu (upowszechnianego przez samego Herbersteina, jak również promieniującego z austriackich akademii teologicznych), wyróżniali się zwłaszcza Jurij Japelj (1744–1807) i Janez Mihelič (1750–1792). W kręgu pierwszego z nich – w zgodzie z jansenistyczną potrzebą nacjonalizacji języka liturgicznego – pojawiła się inicjatywa przekładu Pisma Świętego na język słoweński i potrzeba popularyzacji jansenistycznych idei wśród Słoweńców. Inicjatorem tych pomysłów był teolog i duchowny Jurij Zupan (1752–1822), natomiast realizacji podjęli się Blaž Kumerdej (1738–1805) i wspomniany Jurij Japelj.

Oddziaływanie jansenizmu, zwłaszcza w kręgu biskupstwa (i przez jakiś czas arcybiskupstwa) Lublany, zauważalne było także w czasie kierowania nim przez Mihaela Brigidę (1742–1816), który przez historyka literatury France Kidriča został określony mianem „jansenisty austriackiego typu”. Opowiadał się za rygoryzmem i reformą kościelnej dyscypliny właśnie w takim klasycznym dla tej doktryny duchu, a podległemu duchowieństwu polecał książki zawierające jansenistyczne hasła i idee.

Ich trwałość i popularność dały o sobie znać także na początku XIX wieku. W 1808 roku nowy biskup Lublany Anton Kavčič (1743–1814) ponowił hasło jansenistów o potrzebie wprowadzenia języka narodowego w Kościele, zapoczątkowano wówczas także akcję wydawania pism jansenistycznych. Ideowy wpływ tego rewizjonistycznego ruchu (w XVIII stuleciu o wielu znamionach herezji) dał się także odczuć we wpływowym środowisku Žigi Zoisa (1747–1819), w którym za jansenistów uważano duchownych Jakoba Zupana (1785–1852) i Matevža Ravnikara (1776–1845), w sferze oddziaływania jansenizmu pozostawał nawet najwybitniejszy twórca oświeceniowy (→ oświecenie) Anton Tomaž Linhart (1756–1795). Pod wpływem Ravnikara Franc Metelko (1789–1860) dokonał reformy słoweńskiej ortografii (1817). Znaczną część słoweńskiego piśmiennictwa kościelnego w okresie 1750–1819 France Kidrič uznaje za rezultat oddziaływania rodzimych jansenistów, dostrzega też w nim jeden z zasadniczych czynników – przez zasługi w rozwoju literatury w języku narodowym i oświaty (→ oświata) – w walce z germanizacją.

Słoweńskich jansenistów czy też raczej filojansenistów pod względem ich ideowych dążeń i działalności można przyporządkować do dwóch grup (F.M. Dolinar, *Janzenizem: verskoprenovitveno ali kulturnopolitično gibanje?*, 2001). Pierwszą z nich tworzą zwolennicy katolickiego reformizmu (*reformni katolicizem*), drugą zaś wyznawcy – mającego źródło w jansenizmie – moralnego rygoryzmu. Na ziemiach słoweńskich do pełnego rozwoju tak rozumianego jansenizmu teologicznego (dogmatycznego) nie doszło. Tutejsi teolodzy prawie w ogóle nie podejmowali w dyskusjach zagadnienia miłosierdzia i rozgrzeszenia za grzechy, mimo że kwestie te uchodziły za punkt wyjścia i jądro teologicznych sporów Jansena, jak i oskarżanego o jansenizm francuskiego

ruchu wywodzącego się z opactwa Port-Royal. Podobnie jak działo się to w wielu innych krajach europejskich, wszyscy słoweńscy teolodzy i biskupi określani jako wyznawcy jansenizmu (bądź o to oskarżani) w swoich dziełach dystansowali się od poglądów jego twórcy i pod tym względem wszyscy bez wyjątku uznawali zwierzchnictwo i autorytet Rzymu. W przypadku niektórych zwolenników katolickiego reformizmu dostrzegalne jest jednak podobieństwo w poglądach z reprezentantami ruchu Port-Royal – chodzi tu przede wszystkim o krytykę zewnętrznych form barokowej pobożności, wyrażanie potrzeby pogłębionych studiów nad Pismem Świętym i literaturą Ojców Kościoła czy kwestie sakramentów (pokuta i komunia). Jednakże rygoryzm przedstawicieli katolickiego reformizmu nie miał źródła w przekonaniu o „decydującym ukierunkowaniu ludzkiego postępowania" według Bożego miłosierdzia – jak uczyli janseniści i reprezentanci ducha zakonu z Port-Royal – ale w rozstrzygnięciach w sferze teologicznej i pastoralnej soboru trydenckiego (1545–1563). Dlatego zwolenników katolickiego reformizmu, jak również wyznawców moralnego rygoryzmu nie można utożsamiać z jansenizmem. Charakterystyczny dla drugiej grupy rygoryzm moralny nie był powszechny i obecność na ziemiach słoweńskich zaznaczył – jak podaje Franc Ušeničnik w *Rigorizem naših janzenistov* (1924) – jedynie u trzech autorów w obrębie ich poglądów na sakrament pokuty i komunii; byli nimi Janez Debevec (1758–1821), Gašper Švab (1797–1866) i Janez Traven (1781–1847).

Wszyscy słoweńscy twórcy i działacze kościelni i kulturalni określani mianem jansenistów bądź też bardziej poprawnie – zwolenników katolickiego reformizmu lub przedstawicieli moralnego rygoryzmu odrzucali wszystkie jansenistyczne niekanoniczne poglądy w zakresie dogmatyki, choć z literaturą europejskich jansenistów byli dobrze zaznajomieni.

Idee jansenistyczne na ziemiach słoweńskich oddziałały także na sferę pobożności popularnej, zwłaszcza na formę chrześcijańskiej drogi krzyżowej, którą – w myśl jansenistów – należało odtwarzać zgodnie z opisem zawartym w Piśmie Świętym (tak wyglądała na przykład znana droga krzyżowa w kościele w miejsowości Ig koło Lublany).

W historii słoweńskiej kultury prawie całą katolicko zorientowaną inteligencję w XVIII i XIX wieku zwykło się określać mianem jansenistycznej, co zapoczątkowali w pierwszej połowie XX wieku historycy literatury Ivan Prijatelj (1875–1937) i France Kidrič (1880–1950). Pojęcie to zostało przez nich przejęte z polemiki, jaka toczyła się w obrębie Kościoła katolickiego na terenach austriackich w XVIII wieku, choć badacze samego tego określenia nigdy precyzyjnie nie zdefiniowali; w ślad za nimi przejęli je bezkrytycznie inni słoweńscy historycy i teolodzy.

Jansenizm funkcjonuje obecnie w słoweńskiej kulturze nie tylko jako denominacja (często też jako synonim) rygoryzmu w poglądach moralno-etycznych, ale także jako pojęcie ukazujące specyficzne dla słoweńskiego narodu właściwości i wyznawane idee. W takim znaczeniu o Słoweńcach pisał Primož Kozak (1929–1981) w zbiorze esejów *Peter Klepec v Ameriki* (1971),

powstałym z perspektywy krótkiego, jednorocznego pobytu w USA. Już na samym wstępie zauważył, że „pod względem duchowego pochodzenia my Słoweńcy jesteśmy właściwie jansenistycznym i józefińskim narodem. Chociaż nie myślimy w sposób filozoficzny, jesteśmy jednak racjonalistami, i choć nie wytwarzamy idei, wciąż poruszamy się w świecie ideologii”.

Čebulj R., *Janzenizem na Slovenskem in frančiškani (donesek h kulturni zgodovini Slovencev)*, Ljubljana 1922; Gruden J., *Janzenizem v našem kulturnem življenju*, „Čas” 1916, št. 4, s. 177–194.

Damian Kubik

JÓZEFINIZM
(Chorwacja)

Józefinizm to nazwa systemu społeczno-administracyjnego (ewentualnie polityczno-religijnego czy nawet doktryny religijnej) opartego na szczególnej filozofii, która wyrażała się przede wszystkim w polityce państwa wobec Kościoła katolickiego. Podstawy teoretyczne józefinizmu stworzyli intelektualiści związani z wiedeńskim dworem i uniwersytetem, m.in. lekarz Gerard van Swieten (1700–1772) oraz prawnicy Paul Joseph Riegger (1705–1775) i Joseph von Sonnenfels (1732–1817), opierając się w dużej mierze na dziele *Justini Febronii Juris consulti de Stata Ecclesiæ et legitimâ potestate Romani Pontificis Liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus* Johanna Nikolausa von Hontheima, wydanym pod pseudonimem (Justinus Febronius) w 1763 roku. Sformułowali koncepcję, zgodnie z którą główna instytucja religijna miała być częścią państwowego aparatu administracyjnego odpowiedzialną za oświatę narodu. Ta zaś miałaby polegać na krzewieniu wartości moralnych przekazywanych w duchu racjonalizmu i tłumieniu emocjonalnych czy mistycznych aspektów życia duchowego. W praktyce oznaczał ruch odnowy katolicyzmu i budowę państwowego Kościoła, co próbowano osiągnąć przez wprowadzenie reform, m.in.: przyjęcie patentu tolerancyjnego (1781), ustanowienie nadzoru państwowego nad Kościołem katolickim (biskupów mianował monarcha, z papieżem mogli się kontaktować wyłącznie za pośrednictwem cesarskiego biura, listy pasterskie podlegały cenzurze itp.), utworzenie państwowych szkół dla księży i likwidację zakonów kontemplacyjnych powiązaną z konfiskatą ich majątków. W Chorwacji za czasów Józefa II zlikwidowano zakony paulinów i klarysek, a franciszkanom odebrano znaczną część klasztorów. Późniejsi władcy częściowo odeszli od tych postanowień, po 1830 roku józefinistyczny system państwowego nadzoru zelżał, co pozwoliło m.in. odnowić działalność jezuitom (zabronioną w 1773 roku). Polityce józefinizmu

sprzeciwiała się Stolica Apostolska, niemniej do otwartej konfrontacji z wiedeńskim dworem nie doszło. Na Węgrzech i w Bańskiej Chorwacji część biskupów – zwolennicy liberalnego odłamu katolicyzmu – godziła się na zastosowanie niektórych przepisów józefinizmu, opowiadając się za reformą Kościoła.

System ten wprowadzony został w monarchii Habsburgów przez Marię Teresę (1740–1780) i uważa się, że na okres jej panowania przypada wczesny józefinizm, a jego surowy wariant to czasy rządów jej synów Józefa II (1780–1790) i Leopolda II (1790–1792) oraz pierwsze dziesięciolecie panowania jej wnuka Franciszka II (1792–1835). Późny józefinizm podtrzymują w pierwszej połowie XIX wieku wspomniany już cesarz Franciszek II i Ferdynand V (1835–1848). Koniec tej formacji przypadł na okres panowania Franciszka Józefa I (1848–1916) na rok 1855, kiedy doszło do podpisania konkordatu między Stolicą Apostolską a monarchią, co oznaczało prawne odcięcie się od wprowadzonych reform.

Chorwackie rozumienie pojęcia józefinizmu podąża w czterech kierunkach. Po pierwsze, uważa się, że chodzi o okres rządów Józefa II, nazywany też absolutyzmem oświeconym, który upłynął pod znakiem intensywnych reform. Po drugie, jest to termin używany zamiennie z pojęciami oświecenia (→ oświecenie – Chorwacja) lub racjonalizmu (→ racjonalizm – Chorwacja) na określenie przejawów tych prądów ideowych na ziemiach chorwackich podległych Habsburgom. Po trzecie, wiąże się józefinizm z polityką państwa czasów Józefa II względem Kościoła katolickiego (→ sekularyzacja – Chorwacja). Po czwarte, rozumie się go jako system ideowy, który wchłonął koncepcje odnajdywane przez badaczy w obrębie późnego jansenizmu (→ jansenizm), przede wszystkim zaś jako myśl o odnowie Kościoła katolickiego uwzględniającą elementy cezaropapizmu. Zaznaczyć należy, że w XVIII- i XIX-wiecznym piśmiennictwie dominuje pierwszy wariant rozumienia terminu (okres rządów cesarza Józefa II w latach 1780–1790, niekiedy także Marii Teresy), a w XX-wiecznych opracowaniach – na przykład encyklopedycznych – poza tym kontekstem uwzględnia się jeszcze wariant trzeci (polityka Józefa II wobec Kościoła katolickiego). W chorwackim dyskursie naukowym najczęściej nie akcentuje się negatywnej reakcji ówczesnych elit na to zjawisko (poza konserwatywnym klerem), co wynika m.in. z faktu, że był to także okres szeroko rozumianej modernizacji kraju.

Pierwszą i drugą ze wskazanych linii myślenia reprezentują autorzy opracowań historycznoliterackich, najczęściej wiążąc je ze sobą. Mianem józefinizmu określa się więc absolutyzm oświecony monarchii Habsburgów, który obejmuje czasy rządów Józefa II, a często także okres panowania jego matki Marii Teresy (B. Vodnik, *Slavonska književnost u XVIII. vijeku*, 1907; S. Ježić, *Hrvatska književnost od početka do danas*: *1100.–1941.*, 1944) i zarazem chorwacki wariant oświecenia. Dla Branka Vodnika józefinizm jest tożsamy z „ekstremalnym oświeceniem" (*Povijest hrvatske književnosti*, 1913). Rafo Bogišić z kolei włącza w zakres znaczeniowy idei oświecenia pojęcie terezjańsko-józefińskiego oświeceniowego absolutyzmu i oświatowej działalności lokalnych elit (*Povijesti hrvatske književnosti: Od renesanse do prosvjetiteljstva*, 1974)

(→ oświata – Chorwacja). Ivo Frangeš (*Povijest hrvatske književnosti*, 1987) i Miroslav Šicel (*Hrvatska književnost 19. i 20. stoljeća*, 1997) piszą o „okresie racjonalizmu" (→ racjonalizm – Chorwacja) znanym także pod innymi nazwami – oświecenia czy (zwłaszcza na ziemiach austriackich) właśnie józefinizmu – wyjaśniając, że to bogactwo nazw zwraca uwagę na specyfikę umocowania ruchu w konkretnych społecznościach i literaturach.

Trzecia ze wskazanych linii myślenia – łącząca omawiane pojęcie z polityką Józefa II wobec Kościoła katolickiego – widoczna jest wśród autorów związanych z kręgami kościelnymi i reprezentuje ją na przykład środowisko czasopisma „Puki prijatelj", organu ruchu katolickiego w Istrii (założonego w 1899 roku przez biskupa Antona Mahnia) oraz XX-wieczni badacze – przede wszystkim historycy Kościoła, snujący rozważania o józefinizmie w związku z postacią biskupa Maksimilijana Vrhovca (1752–1827) i jego przynależnością do wolnomularstwa. Mowa tu o rozprawie doktorskiej *Constitutiones Maximiliani Vrhovac episcopi zagrebiensis et josephinismus* (1942) Franja Cvetana (1911–1986), opracowaniu *Prosvjetiteljstvo i jozefinizam u Zagreba koj biskupiji* (1995) Juraja Kolaricia (ur. 1938) oraz książkach *Kršćanstvo na hrvatskom prostoru* (1991) Franja Šanjeka (ur. 1939) i *Zagreb – devetstoljetna biskupija* (1995) Andrii Lukinovicia (ur. 1944). Podobnie jak historycy literatury uznają oni, że józefinizm, który w Chorwacji objął głównie Zagrzeb i Bańską Chorwację, rozpoczął się jeszcze przed nastaniem rządów Józefa II i że jest to pojęcie z zakresu polityki lub filozofii politycznej. O ile jednak historycy literatury uzupełniają je o opis tendencji ideowych drugiej połowy XVIII wieku, wskazując na oświecenie i/lub racjonalizm, o tyle historycy Kościoła politykę Józefa II wiążą z reformami dotyczącymi sfery religijnej, czyli przede wszystkim urzędowym ogłoszeniem tolerancji religijnej w 1781 roku, zamknięciem zakonów kontemplacyjnych i konfiskatą ich majątków, wprowadzeniem państwowego nadzoru na Kościołem katolickim i przekształceniem szkół państwowych dla księży. Na obrzeżach ich prac pojawia się hasłowo informacja o wpływie na józefinizm tendencji regalizmu, gallikanizmu, febronianizmu, myśli francuskich działaczy oświeceniowych, zwłaszcza jansenizmu.

Czwartą ze wskazanych linii myślenia, w której józefinizm interpretowany jest jako system ideowy powiązany z jansenizmem, reprezentuje Franjo Emanuel Hoško (ur. 1940). W artykule *Hrvatska crkvena historiografija o tzv. kasnom jansenizmu u idejnom sustavu jozefinizma* (2005) ten historyk Kościoła wychodzi od omówienia jansenizmu (→ jansenizm) – ruchu, który powstał w Niderlandach i rozszerzył się przede wszystkim na Francję, a któremu początek dał biskup Ypres Kornel Otton Jansen. Nie wdając się szczegółowo w teologiczne aspekty jansenizmu, zauważył, że jego zwolennicy szybko przekroczyli granice rozprawy na polu religijnym i zaczęli głosić potrzebę przeprowadzenia całkowitego programu reform kościelnych, które w XVI wieku wskazał sobór trydencki. Akcentowali, że władza papieża zagraża prawom biskupów, sprzeciwiali się idei jego nieomylności, opowiadali się za przejęciem przez państwo kontroli nad Kościołem. Jansenizm – jak pisze

Hoško – pobudził i uzasadnił potrzebę ingerencji państwa w życie Kościoła, z czasem stając się przyczyną zmian w obrębie jego organizacji i bodźcem do nowego rozumienia relacji Kościoła i państwa. Późny jansenizm odszedł od głoszenia pierwotnych koncepcji teologicznych i przekształcił się w ruch kościelny, który wchłonął przeciwstawne prądy światopoglądowe, w tym idee oświeceniowe. Nieobcy był mu wówczas także gallikanizm, febronianizm i program odnowy Kościoła sformułowany przez reprezentanta oświeconego kleru Ludovica Antonia Muratoriego. Takiemu wariantowi jansenizmu – zdaniem Hoško – umożliwił zaistnienie wczesny józefinizm, który de facto przejął jego program odnowy Kościoła. Obecność w józefinizmie tego elementu i pierwiastków cezaropapizmu widzą – jak twierdzi Hoško – przedstawiciele wiedeńskiej szkoły historycznej (np. Erich Zoellner i Theresia Schuessel, autorzy m.in. książki *Das Werden Österreichs*, 1964), podczas gdy chorwacka historiografia kościelna (np. Franjo Šanjek) podejmuje temat w sposób marginalny, nie prowadząc raczej badań poświęconych ideowemu zapleczu józefinizmu. Tymczasem sam Hoško rozpoznaje zwolenników jansenizmu i kontynuującego jego plan ideowy wczesnego józefizmu w osobach franciszkanów – Emerika Pavicia (1716–1780) i Ivana Velikanovicia (1723–1803), jak i zagrzebskich biskupów Ivana Paxy'ego (1718–1771) i Josipa Galjufa (1722–1786), którzy m.in. uczestniczyli w wydaniu dzieła *Praelectiones theologicae* Pietro Marii Gazzanigi (1722–1799), teologa o wyraźnym jansenistycznym ukierunkowaniu, oraz biskupa Franja Thauszy'ego (1698–1769) wspierającego młodych księży z Arcybiskupstwa Zagrzebskiego w podjęciu studiów w Wiedniu m.in. u Gazzanigi.

Drechsler B., *Slavonska književnost u XVIII. vijeku*, Zagreb 1907; Dukić D., Šutalo G., *Prosvjetiteljstvo u hrvatskoj književnoj historiografiji – sadržaj i opseg pojma*, w: *Hrvati i Srbi u Habsburškoj Monarhiji u 18. stoljeću: Interkulturni aspekti „prosvijećene" modernizacije*, Zagreb 2014, s. 91–103; Hoško F.E., *Hrvatska crkvena historiografija o tzv. kasnom jansenizmu u idejnom sustavu jozefinizma*, „Scrinia slavonica" 2005, br. 5, s. 144–161.

Anna Boguska

JÓZEFINIZM
(Serbia)

Józefinizm (serb. *jozefinizam*) oddziałał przede wszystkim na serbską społeczność zamieszkującą tereny Serbii austriackiej (późniejszej Wojwodiny). Dzięki tej idei do kultury serbskiej w ostatnich dekadach XVIII wieku napływają najważniejsze idee i tendencje oświeceniowe (→ oświecenie): demokratyzacja

kultury (→ kultura), filozoficzna krytyka rzeczywistości, orientacja na moralne i polityczne zagadnienia, pojmowanie nauki jako światłości, która wyswobadza człowieka z mroków niewiedzy, usuwanie zabobonów i uznanie tolerancji religijnej jako podstawy oświeconej polityki (→ polityka).

Już od czasów Marii Teresy (1740–1780) przeprowadzone zostały znaczące reformy w życiu Serbów monarchii habsburskiej. Z jej inicjatywy powołano Iliryjską Dworską Komisję (później Kancelarię) (1745), która miała zapobiegać wpływom kulturalnym z Rosji, utworzono szkoły świeckie zamiast cerkiewnych, zniesiono niektóre klasztory, a w Wiedniu otworzono serbską drukarnię (1770). Władze w Wiedniu w tym czasie (1774) w ramach reformy szkolnictwa próbowały wprowadzić język narodowy i alfabet łaciński do serbskich szkół, przy równoczesnym zakazie drukowania książek w języku cerkiewnosłowiańskim i w cyrylicy. Reformy te napotkały na duży opór ze strony serbskiego społeczeństwa (zwłaszcza jednak duchowieństwa), ale w dłuższej perspektywie umożliwiły napływ na tereny Serbii austriackiej nowoczesnych idei zachodnioeuropejskich, również o charakterze antyklerykalnym (→ sekularyzacja) i antyfeudalnym (→ kapitalizm).

Idee oświeconego absolutyzmu przejmuje później cesarz Józef II (1765–1790), który za pomocą patentu tolerancyjnego (1781) zrównał pod względem prawnym wszystkie wyznania na terenie monarchii. Cesarz ten przez Serbów został zapamiętany jako wielki reformator, wizjoner i mądry władca („ja absolutnie wiem, co dla was będzie dobre, więc spróbujcie [*kušujte*]" – cyt za: P. Milošević, *Storija srpske književnosti*, 2010), dzięki któremu serbska społeczność w Austrii została przygotowana na nowe cywilizacyjne wyzwania. Józefinizm jako ruch antyklerykalny i oświeceniowy, mimo że objął zasięgiem wszystkie narody austriackie, entuzjastyczne wręcz przyjęcie zyskał głównie wśród wykształconych elit serbskich, a kult cesarza Józefa (ogłoszonego „wyzwolicielem chrześcijan") zamienił popularny do niedawna kult cara Piotra I (1672–1725). Tych pozytywnych ocen józefinizmu wśród Serbów nie zweryfikowało nawet uznanie języka niemieckiego za urzędowy (M. Kostić, *Kult Petra Velikog kod Rusa, Srba i Hrvata u XVIII veku*, 1959). Idee, które pojawiły się w Serbii austriackiej dzięki józefinizmowi, wyraziły się już w ostatniej fazie działalności Zaharije Orfelina (1726–1785), od czasopisma „Slavenoserbski magazyn" (1768), ale nie spotkały się wówczas z większym odzewem. Do kulturalnych i oświatowych zamierzeń Marii Teresy odniósł się Orfelin także w specjalnym liście do cesarzowej *Predstavka Mariji Tereziji* (1777), w którym przedstawił swoje propozycje i sugestie związane z „urządzeniem naszych konsystoriów, szkół, arcybiskupstw i biskupstw", mając nadzieję, że i jemu, i jej zależy na „prawdziwym dobru tego narodu".

Najpełniej w ideowe ramy oświeceniowo-racjonalistycznego programu Józefa II wpisał się najważniejszy twórca i ideolog przełomu XVIII i XIX wieku Dositej Obradović (1742–1811). Głównym punktem jego programu oświecenia narodu serbskiego, przedstawionego przede wszystkim w autobiografii *Život i priključenija* (1783, 1788), było – podobnie jak w józefinizmie – zniesienie

klasztorów (i ich zamiana na instytucje użyteczności publicznej: szkoły, szpitale i sierocińce). Prawosławne klasztory traktował jako ostoję próżniactwa i marnotrawstwa, a mnichów, którzy w nich przebywali, uważał za ludzi zagubionych i żerujących na innych. Uzdrowienie w sferze religijnej w jego koncepcji miało przyczynić się do zasadniczych przeobrażeń w całej kulturze. We współczesnych interpretacjach Obradoviciowskiego józefinizmu podkreśla się, że reformy Józefa II w Kościele katolickim były dla serbskiego ideologa tylko przyczynkiem i punktem wyjścia do „czysto teoretycznego propagowania" propozycji zmian Marii Teresy w Cerkwi serbskiej (M. Kostić, *Dositej Obradović u istorijskoj perspektivi XVIII i XIX veka*, 1952). Obradović podkreślał też ogromną rolę oświaty (→ oświata) i kształcenia (→ kształcenie) opartego na nowoczesnych wzorcach. Wychodząc z założeń ideowych józefinizmu, w programowym tekście *Pismo Haralampiju* (1783) Obradović postrzegał wiarę jako wartość niestabilną, ulotną, zmienną, która nie jest w stanie kształtować świadomości narodowej i tym samym wpływać na projektowanie przestrzeni narodowej; teza ta będzie podejmowana także później, na przykład przez Vuka Stefanovicia Karadžicia (1787–1864), który wiarę traktował raczej jako zbiór obyczajów ludowych. Integralną częścią listu Obradovicia jest także wiersz wychwalający Józefa II. Podkreślił w nim, że dzięki jego reformom nastała „ewangeliczna swoboda", inaugurująca w narodzie „czas złoty i radosny". Samego cesarza nazwał „słońcem świata i dobrodziejem", którego oświeciła „Minerwa, ta bogini mądrości", i Temida, co z nim „na tronie siedzi", a za jedną z najważniejszych zasług Józefa uznał zniesienie klasztorów.

W okresie silnego oddziaływania idei józefinizmu w latach 80. XVIII wieku pojawiło się kilku pisarzy, którzy działali w tym samym józefinistycznym duchu co Obradović, a częściowo także pod jego wpływem. W serbskim społeczeństwie (podobnie jak w całej Austrii) uformowały się względem reform Józefa II dwa zasadnicze obozy: ich zwolenników, określanych przez Jovana Skerlicia mianem nacjonalistów, i przeciwników, czyli zaboboniarzy (*sujeverci*) (*Srpska književnost u XVIII veku*, 1909). Jeden ze zwolenników józefinizmu, Jovan Muškatirović (1743–1809), napisał książkę w duchu Obradoviciowskiej krytyki hierarchów cerkiewnych i tzw. czarnego kleru (*Kratkoje razmišlenije o prazdnici*, 1786) i przedstawił propozycję „praktycznego" oświecenia (*Kratkaja razmišlenija o sredstvah prez koja dražajšemu našemu otečestvu Mađarskoj s dobrim, i ribom postojano pomošti bi se moglo*, 1805), uważany jest także za autora pierwszego w literaturze serbskiej zbioru utworów ludowych *Priče ili po prostomu poslovice* (1787). Z kolei Mihailo Maksimović jako zwolennik józefinizmu przetłumaczył z niemieckiego książkę skierowaną przeciw papieżowi (*Čto jest papa?*, 1784), ogłosił też humorystyczno-satyryczny tom aforyzmów *Mali bukvar za veliku decu* (1792), w którym w ironicznym tonie piętnował moralne wady społeczeństwa. Przychylnie nastawiony do józefinizmu był i Emanuel Janković (1758–1791), który tłumaczył i adaptował komedie niemieckie i włoskie. Wszycy ci pisarze posługują się czystym językiem ludowym w duchu zasady, którą przedstawił Obradović w tekście *Pismo Haralampiju.*

Duchowy klimat w Austrii uległ diametralnej zmianie po śmierci Józefa II, co wpłynęło także na zmiany w obrębie samej kultury. Twórcy, którzy pojawiają się na przełomie XVIII i XIX wieku, różnią się od wcześniejszych, jak różni się Obradović z książki *Sobranije* od tego z autobiografii *Život i priključenija.* Pisarzom tym brakuje walecznego, krytycznego, wolnomyślicielskiego ducha józefinizmu. Idea oświecenia wciąż pozostaje ogólnym paradygmatem literatury, ale realizuje się w odmienny sposób: przez dydaktyzm i moralizatorstwo, a nie krytykę (J. Deretić, *Kratka istorija srpske književnosti*, 1987).

Negatywnie do józefinizmu podchodzili oczywiście zagrożeni wprowadzanymi w jego ramach reformami serbscy hierarchowie cerkiewni w Serbii austriackiej. Polityki Józefa II i jego gruntownych zmian Cerkiew prawosławna generalnie nie postrzegała jako możliwości wyjścia Serbów z politycznej i kulturalnej izolacji ani jako szansy na większą integrację z procesami politycznymi i kulturowymi w monarchii. Dla władz cerkiewnych józefinizm prowadził do unii z Kościołem katolickim (tzw. *unijaćenje*) i wynarodowienia, które mogły skutkować utratą narodowej tożsamości i przerwaniem związków z prawosławną Rosją.

Ideę józefinizmu rozpatruje z perspektywy początku XX wieku główny ówczesny krytyk literacki i ideolog odwołujący się do tradycji europejskiego racjonalizmu – Jovan Skerlić (1877–1914). Komentując stosunek Obradovicia do Józefa II, zauważa, że cesarz chciał, „aby w państwie było tak, jak on pragnął", nie znosząc zaś innych czynników oddziałujących na społeczeństwo, „ustanowił twarde, centralistyczne i biurokratyczne państwo, *Polizeistaat*". Zdaniem Skerlicia, mimo że większość jego reform miała charakter demokratyczny, „jego panowanie było na wskroś antydemokratyczne" (*Srpska književnost u XVIII veku*, 1909).

Kostić M., *Kult Petra Velikog kod Rusa, Srba i Hrvata u XVIII veku*, Beograd 1959; Medaković D., *Josif II i Srbi*, Novi Sad 2005; Skerlić J., *Srpska književnost u XVIII veku*, Beograd 1909.

Damian Kubik

JÓZEFINIZM
(Słowenia)

Pod pojęciem józefinizmu (słoweń. *jožefinizem*) w słoweńskiej praktyce nazewniczej rozumie się system reform kościelno-politycznych zainicjowanych przez cesarza austriackiego Józefa II Habsburga (1741–1790) i przeprowadzanych pod koniec XVIII wieku na terenie monarchii Habsburgów

(obowiązywały do połowy XIX stulecia), a w szerszym znaczeniu w jego obręb włącza się także reformy józefińskie na płaszczyźnie administracyjnej, sądowniczej, gospodarczej i fiskalnej. Józefinizm w swojej zasadniczej istocie dążył po pierwsze do uregulowania relacji państwa i Kościoła w ten sposób, by podporządkować go władzy absolutystycznej, po drugie zaś dopełnieniem tych tendencji była deklarowana tolerancja religijna i obecność niektórych haseł jansenizmu (→ jansenizm). Obie idee – józefinizm i jansenizm – w słoweńskich warunkach kulturowo-społecznych często też zestawia się ze sobą jako dopełniające się nurty w ramach oświeceniowych przeobrażeń ideowych i praktycznych (→ oświecenie). Reformy Józefa II w obrębie Kościoła były kontynuacją podobnych inicjatyw zapoczątkowanych przez jego matkę, cesarzową Marię Teresę (1717–1780). Władza wiedeńska przejęła kontrolę nad kształceniem duchowieństwa, zakładaniem seminariów generalnych (dla terenów wewnątrzaustriackich – na przykład Graz, 1783), przejęła kompetencje organów kościelnych (cenzura, szkolnictwo, instytucja małżeństwa); rozwiązano wówczas klasztory (1781), które nie były zaangażowane w działalność duszpasterską, oświatową i społeczną (przejęto także ich majątki). Zreorganizowano granice biskupstw (1782) i podporządkowano je większym jednostkom jurysdykcyjnym, zreformowano także parafie (zmniejszono ich obszary, dzięki czemu stały się liczniejsze). Zlikwidowano „barokowy" blichtr, ingerowano w ludową pobożność (pielgrzymki, procesje), usunięto niektóre święta kościelne. Istotną nowością było wprowadzenie zasady tolerancji wyznaniowej (1781), dzięki której umożliwiono protestantom, kalwinom, prawosławnym i żydom legalne sprawowanie obrzędów religijnych. Ta zasada na terenach słoweńskich nie miała większego znaczenia, ponieważ zdecydowana większość ludności wyznawała katolicyzm. Wysocy słoweńscy hierarchowie kościelni byli w przeważającej większości przychylnie nastawieni do reform, z oporem józefinizm spotkał się natomiast w niższych kręgach kleru (głównie wśród mnichów) i wśród – żyjącej w zgodzie z tradycją – ludności wiejskiej.

Największym zwolennikiem i propagatorem józefinizmu na ziemiach słoweńskich był biskup Lublany Karel Janez Herberstein (1719–1787), który wprowadzenie józefińskich reform wyznaniowych za pomocą kościelnej sankcji uważał za najważniejsze zadanie. Do przemian w Austrii odniósł się w napisanym po niemiecku (później także po łacinie) – i wydanym zaraz po patencie tolerancyjnym Józefa II – liście pasterskim *Hirtenbrief an die Geistlichkeit und das Volk der Laybachischen Diöces* (1781), za który został przez cesarza oficjalnie pochwalony. W liście tym przyjął rolę obrońcy józefinizmu, jasno też wyłożył swoje najważniejsze poglądy w dziedzinie teologii. Spośród wszystkich założeń reform Józefa II dekret o tolerancji uznał za najistotniejszy, broniąc przy tej okazji tezy, że „każdy ma naturalne prawo do wyznawania tej religijnej opcji, która zgodnie z jego osądem wydaje się właściwa". Aktywna działalność biskupa, zwłaszcza w zakresie realizowanych w obrębie ideologii józefinizmu posunięć mających na celu zwalczanie

ludowych form pobożności, sprawiła, że stał się w wśród ludności niepopularny i nielubiany (stąd stosowane wobec niego określenia: „nadworny lizus", „luteran" i „mason").

Jeden z najważniejszych zwolenników józefinizmu (będącego w tym przypadku także inspiracją późniejszego projektu austroslawizmu), Anton Tomaž Linhart (1756–1795), zachowywał dynastyczną lojalność, a także entuzjazm dla cesarza Józefa II, którego uważał za „największego ze wszystkich cesarzy", a wszystkie reformy kościelno-polityczne w ramach józefinizmu były dla niego „czynami godnymi Józefa" (*Pismo Martinu Kuraltu*, 1780). Takie stanowisko Linharta znajduje odzwierciedlenie także w zakończeniu jego mowy wygłoszonej w 1781 roku w *Academia operosorum* Labacensium: „Teraz mamy swobodę myśli i Józefa na tronie". W późniejszym okresie zamiast entuzjastycznych pochwał dworu austriackiego i jego polityki pojawia się niezadowolenie z powodu cenzury i cudzoziemców, którzy „jedzą nasz chleb" (A.T. Linhart, *Pisma*). We wstępie do 2. tomu dzieła *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije* (1788, 1791) – napisanego już za panowania Leopolda II (1747–1792) – zauważa natomiast, że habsburska monarchia powinna być zreorganizowana (z uwagi na dużą liczebność ludności słowiańskiej), a respektowanie tego faktu przez władcę uznaje za „wielką ideę, godną filozofa na tronie"; zgromadzenie „narodu iliryjskiego" w Temeszwarze i odnowioną Iliryjską Kancelarię Dworską w Wiedniu uważa z kolei za epokowe wydarzenia w historii Słowian. Mając w pamięci doświadczenia centralizacji państwa za czasów Józefa II (która doprowadziła do napiętej sytuacji na Węgrzech), Linhart opowiadał się za przebudową monarchii, dzięki czemu Słowianie zyskaliby na politycznym znaczeniu. Początkowo był też zwolennikiem biskupa Herbersteina i jego polityki popularyzującej reformy józefinizmu, potem – o czym świadczą jego listy do Martina Kuralta (1783–1787) – stał się zaciekłym krytykiem biskupa, nazywał go „apostołem, który rośnie w głupotę", a jego działalność „apostolskim szaleństwem". Po jego śmierci natomiast stwierdził, że „nie ma już znienawidzonego okropnego Herbersteina, ale jest tam, gdzie nie może nikomu szkodzić". Sam Linhart – dostrzegając uciążliwy austriacki centralizm z towarzyszącą mu cenzurą i biurokracją – zdystansował się wobec józefinizmu w drugiej połowie lat 80.

W całej swojej złożoności józefinizm i towarzyszące mu idee oświecenia (→ oświecenie), racjonalizmu (→ racjonalizm) i modernizacji (→ postęp; → nowoczesność) oddziałały w poważny sposób na słoweńskie odrodzenie narodowe (→ odrodzenie narodowe). Znaczącą przeszkodą w rozwoju narodu okazała się z pewnością centralistycznie prowadzona polityka językowa Józefa II, który zamierzał uznać język niemiecki za urzędowy (1782), przy równoczesnym wypieraniu łaciny ze szkół średnich i uniwersytetów. Na słoweński ruch odrodzeniowy wpływ miała także sztandarowa inicjatywa likwidacji klasztorów – na tutejszych ziemiach zlikwidowano m.in. istotne dla ówczesnego życia kulturalnego klasztory augustianów bosych (przedsięwzięcia te jednak przyczyniły się do stworzenia głównej biblioteki państwowej w Lublanie

i Celovcu). Zmiany administracyjne okręgów (podporządkowanie Karyntii i Krainy gubernatorstwu w Grazu i Goriški Triestowi) osłabiły z kolei ważne dla odrodzenia centra kultury. Likwidacja szkół teologicznych przy biskupstwach i ustanowienie seminarium generalnego w Grazu sprawiło, że przyszli słoweńscy duchowni kształcili się poza Słowenią, ale dzięki temu nastąpiła poprawa komunikacji pomiędzy Słoweńcami a innymi narodami, zwłaszcza Chorwatami. Pozytywne okazały się także reformy w obrębie szkolnictwa elementarnego (stworzenie komisji nadzorczych m.in. w Lublanie i Mariborze). Likwidacja zaś arcybiskupstwa Goriški i ustanowienie arcybiskupstwa w Lublanie (1788), a także zmiana granic diecezji miały wpływ na geograficzne kształtowanie się słoweńskiej „przestrzeni duchowej".

Stosunek do józefinizmu uformował też w słoweńskim życiu kulturalnym dwa obozy: józefinistów i ich przeciwników (widoczne w najważniejszych słoweńskich środowiskach oświeceniowych, etykiety te obowiązywały jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku). Zwolennikiem józefinizmu okazał się m.in. Franc Ksaver Jelenc (1749–1805), który chwalił Józefa II i atakował papiestwo, czy Franc Hladnik (1773–1844), duchowny i botanik, który w swojej działalności kierował się „myślą józefińską". W tym samym duchu działał też Valentin Stanič (1774–1847), zasłużony na polu oświatowym i kulturalnym. W jednym ze swoich tekstów nowego biskupa Goriški Jožefa Balanta (1763–1834) przyrównuje nawet do Józefa II: „Przyjdź, Józefie, by mrok rozproszyć, jak cesarz, którego imię nosisz, by jak on trud i światło rozszerzyć" (cyt. za: F. Levec, *Val. Stanič*, „Soča" 1873).

Józefinizm pojawia się we współczesnych dyskusjach na temat tożsamości Słoweńców jako koncept służący wskazaniu najważniejszych cech ich struktury psychospołecznej. W ten sposób odwołanie do tej idei i jej znaczenia dla kształtowania się słoweńskiego narodu wykorzystuje Primož Kozak (1929–1981) w zbiorze esejów (powstałych podczas pobytu w USA) *Peter Klepec v Ameriki* (1971). Wskazując, że w perspektywie swojego duchowego pochodzenia Słoweńcy są właściwie „jansenistycznym i józefińskim narodem", zwraca uwagę na mocno zakorzeniony w ich świadomości racjonalizm, a także umiejętność sprawnego poruszania się w świecie systemów ideologicznych.

Dolinar F.M., *Jožefinizem in jansenizem*, w: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, pripr. M. Benedik in dr., Celje 1991, s. 157–171; Golia L.M., *Škof Karel Herberstein: prispevki k problematiki jožefinizma na Slovenskem*, Ljubljana 1946; Rajšp V., *Jožefinizem in jožefinske reforme na Slovenskem*, w: *Neznano in pozabljeno iz 18. stoletja na Slovenskem*, ur. M. Preinfalk, Ljubljana 2011, s. 75–81.

Damian Kubik

JUGOSLAWIZM
(Chorwacja)

Pod pojęciem jugoslawizmu w chorwackim piśmiennictwie naukowym rozumie się nowoczesną XIX-wieczną ideologię będącą kontynuacją dawnego slawizmu i odrodzeniowego iliryzmu, która na przestrzeni lat pod wpływem bieżących wydarzeń politycznych ewoluowała, co doprowadziło do redefinicji jej podstaw ideowych. Zaplecze myślowe jugoslawizmu przygotowane zostało od XV do XVII wieku przez działalność chorwackich oraz słoweńskich humanistów i latynistów, korzystających z uniwersalnych konotacji związanych z dawną Ilirią (w geograficznym, językowym, etnicznym, historycznym i dyplomatycznym znaczeniu) oraz w kręgu słoweńsko-chorwackich reformatorów religijnych, skupionych wokół Primoža Trubara i Ivana Ungnada w XVI wieku – w okresie istnienia chorwacko-słoweńskiej literackiej wspólnoty i południowosłowiańskiej drukarni w miejscowości Urach (1561–1564), gdzie przygotowywano książki pisane alfabetem łacińskim, cyrylicą i głagolicą, przeznaczone dla wszystkich Słowian południowych. Podstawową wartością dzieł zarówno chorwackich humanistów i latynistów, jak i słoweńskich i chorwackich protestantów był fakt, że dali w nich wyraz językowej i etnicznej bliskości narodów południowosłowiańskich. Za właściwego twórcę ideologii jugosłowiańskiej uważa się jednak Josipa Juraja Strossmayera (1815–1905), a za jej głównego wyraziciela i propagatora Franja Račkiego (1828–1894). Na planie ideowym jugoslawizm, podobnie jak iliryzm, łączył się z herderowsko-słowianofilską koncepcją narodu jako wspólnoty języka i ducha, propagując idee konieczności pielęgnowania i rozwijania odrębnych kultur poszczególnych „plemion", lekceważąc jednak wiele przesłanek historycznych – cywilizacyjno-wyznaniowych i politycznych. Ówczesny jugoslawizm od laickiego iliryzmu odróżniał akcentowany przez Strossmayera aspekt religijno-kościelny, którego wyrazem było eksponowanie roli Chorwatów jako pomostu między Zachodem i Wschodem, w odwołaniu do tradycji głagolickiej wyrosłej ze wspólnego dla wszystkich Słowian południowych dziedzictwa cyrylometodejskiego.

Polityczny program jugoslawizmu, który zakładał, że wspólnota kulturowa stanie się podstawą stworzenia wspólnoty państwowej, wzrósł na tradycji roku 1848, kiedy Chorwaci, Słoweńcy i Serbowie mieszkający na Węgrzech wyrazili potrzebę stworzenia federacyjnego, wielonarodowego państwa, szanującego indywidualność poszczególnych nacji (→ austroslawizm – Chorwacja). Pod wpływem wystąpień Słoweńców i Serbów z monarchii w 1848 roku chorwacki parlament (Sabor), wychodząc od polityki austroslawizmu i federalizmu, zażądał przeorganizowania monarchii habsburskiej i uczynienia obszaru obejmującego populację Słowian południowych jedną z wyodrębnionych jednostek w ramach państwa. Postulat ten miał przełomowe znaczenie, ponieważ: 1) był świadectwem istnienia narodowej i politycznej indywidualności

wśród Słowian południowych; 2) jego rzecznicy uznali, że ta wspólnota słowiańska powinna mieć charakter polityczny i państwowoprawny; 3) wszystkie narody, które wejdą w jego obręb, zachowają narodową i polityczną niezależność. Ciosem dla jugoslawizmu stała się ugoda austriacko-węgierska z 1867 roku, która wprowadziła dualizm obcych rządów, nie rozwiązując problemów słowiańskich. Z punktu widzenia idei jugosłowiańskiej druga połowa XIX wieku dzieli się na dwa okresy: od końca lat 60. do 1878 roku i od 1878 do 1903 roku. Na pierwszym etapie poszczególne narody słowiańskie dążyły do osiągnięcia podmiotowości na płaszczyźnie praw narodowych oraz politycznych i zapewnienia sobie prawno-państwowej niezależności, którą, głównie w krytycznych momentach, były skłonne widzieć w przyszłej wspólnocie południowosłowiańskiej lub bałkańskiej. W 1870 roku pod wpływem działaczy z Partii Narodowej (Narodna stranka) głoszących idee wspólnotowe doszło do spotkań polityków południowosłowiańskich, m.in. w Lublanie (po wydarzeniach militarnych grożących rozpadem Austro-Węgier), podczas którego przedstawiciele Chorwatów, Słoweńców i Serbów z monarchii wydali oświadczenie o tzw. polityce jugosłowiańskiej, która miała być realizowana zgodnie z planem uwzględniającym interes Austrii, jednak bez przełożenia na język praktyki. Ówczesny faktyczny przywódca Partii Narodowej Matija Mrazović (1824–1896) zadbał o bliskie relacje także z rządem Księstwa Serbii, otrzymując jednak z jego strony jasną informację, że władza serbska przyjmuje ideę jugosłowiańską, ale tylko w obrębie Półwyspu Bałkańskiego. Oznaczało to funkcjonowanie dwóch równoległych programów jugosłowiańskich: austriackiego (zjednoczenie Chorwatów, Słoweńców i Serbów węgierskich w ramach monarchii habsburskiej, centrum w tym przypadku byłby Zagrzeb) i bałkańskiego (zjednoczenie bałkańskich Słowian południowych w związek państwowy oscylujący wokół Serbii z centrum w Belgradzie). Etap ten zamknął rok 1878 i kongres berliński, podczas którego stało się jasne, iż narody bałkańskie nie będą decydowały o własnej przestrzeni. Po zaprowadzeniu nowego porządku (Serbia i Czarnogóra stały się niepodległe, Austro-Węgry otrzymały prawo, by okupować Bośnię i Hercegowinę, ustanowiono Księstwo Bułgarii i Wschodnią Rumelię, Rumunia zaś uzyskała niezależność) polityka uwzględniająca ideę jugosłowiańską zniknęła aż do początku XX wieku.

Impuls do jej rozwoju w nowym stuleciu dali tzw. *naprednjaci* (postępowcy), czyli grupa młodzieży studiującej na zagranicznych uniwersytetach, która pod wpływem Tomáša Masaryka i środowisk młodych Czechów dążyła do bliższej współpracy chorwacko-serbskiej, głównie na terytoriach chorwackich, wysuwając przede wszystkim ideę naturalnego prawa każdego narodu do samodzielności. Zasadniczy wpływ na rozwój jugoslawizmu w XX wieku miała jednak Koalicja Chorwacko-Serbska (Hrvatsko-srpska koalicija), skoncentrowana wokół Frana Supila (1870–1917) i Ante Trumbicia (1864–1938). Opowiadała się na planie ideowym za szerzeniem „jugosłowiańskiej jedności", a w pragmatyce – pierwotnie za skupieniem Słowian południowych w ramach formacji habsburskiej (→ austroslawizm – Chorwacja; co wobec aneksji

Bośni i Hercegowiny przez władze austriackie stawało się bardziej realne), później natomiast (głównie pod wpływem serbskich sukcesów w wojnach bałkańskich) za zburzeniem państwa habsburskiego i stworzeniem odrębnego państwa Słowian południowych. Radykalne idee wysuwały także partie socjalistyczne, które dążyły do stworzenia rozumianej internacjonalistycznie „niezależnej Jugosławii".

Jak wskazują badacze, XX-wieczny jugoslawizm, dla którego centrum ideowe stanowił Belgrad, opierał się na innej tradycji aniżeli klasyczne chorwackie ideologie wspólnotowe. Tym razem ośrodkiem myśli jugosłowiańskiej stały się słowiański mit i folklor, a centralnym jej tematem wydarzenia powiązane z Kosowym Polem – interpretowane jako dramat śmierci, zmartwychwstania i zbawienia. Ten kompleks ideowo-tematyczny de facto był także centrum serbskiej ideologii narodowej, której zrąb został ukształtowany przez Vuka Karadžicia (1787–1964) i wczesny serbski romantyzm.

Aż do pierwszej wojny światowej ruchy projugosłowiańskie nie miały realnego wpływu na reorganizację rzeczywistości. W trakcie tego konfliktu zbrojnego ich działanie się nasiliło, przy czym najmocniejszą pozycję zbudowali wówczas Serbowie. Ich program ogłoszony został w 1914 roku w „Deklaracji z Nišu" (Niška deklaracija) i zakładał w pierwszej kolejności zjednoczenie ziem serbskich i czarnogórskich oraz przyłączenie Bośni i Hercegowiny, natomiast w drugiej, już po rozpadzie monarchii, zjednoczenie wszystkich narodów słowiańskich w jednym państwie. Wobec zagrożenia ze strony Włoch także chorwaccy działacze skupieni wokół Frana Supila i Ante Trumbicia byli skłonni przyjąć „opcję serbską". Tak więc 6 października 1918 roku stworzono Ludową Radę Słoweńców, Chorwatów i Serbów (Narodno vijeće Slovenaca, Hrvata i Srba) w Zagrzebiu, do której przyłączyła się Koalicja Chorwacko-Serbska i słoweńscy socjaliści; 29 października natomiast ogłoszono odłączenie ziem Słowian południowych od Austro-Węgier i powstanie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca). Zwyciężyła tym samym opcja wysuwająca jugosłowiańską jedność narodową (w sensie ponadetnicznej wspólnoty politycznej i docelowo kulturalnej), która zakładała istnienie trzech „plemion". W późniejszych ocenach Chorwatów była to porażka pierwotnego proaustriackiego planu chorwacko-słoweńskiego, za którego podstawy uznawano m.in. federacyjność, narodową podmiotowość, wolność polityczną i liberalną demokrację.

Oceny jugoslawizmu – poza środowiskami jego propagatorów, czyli w XIX wieku przede wszystkim działaczy dominującej w chorwackiej polityce aż do lat 80. Partii Narodowej, a w XX wieku Koalicji Chorwacko-Serbskiej – nie były wszak jednoznaczne. Ideowym przeciwnikiem Strossmayera i opcji jugosłowiańskiej, popularnej głównie wśród mieszczańskich elit intelektualnych, był Ante Starčević (1823–1896) i jego Partia Prawa (Stranka prava), ukierunkowująca program na szersze warstwy społeczne. Jej członkowie jako zwolennicy wizji niepodległościowej i ekskluzywistycznie chorwackiego programu politycznego potępiali „ugodową" politykę spod znaku Strossmayera, szukającą

rozwiązań dla Chorwatów w ramach habsburskich interesów dynastycznych i w porozumieniu z Wiedniem.

Projugosłowiańskie stanowisko formułował z kolei w przeddzień powstania Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców przywódca Chorwackiej Partii Chłopskiej (Hrvatska seljačka stranka) Stjepan Radić (1871–1928). W artykule *Za veliku slavensku narodnu slogu ili za trojni savez češko-poljsko-jugoslavenski* akcentował wielowiekowe ukierunkowanie swych rodaków na wątki ogólnosłowiańskie, w tym na lokalną tradycję literacką (Ivan Gundulić, Andrija Kačić) i polityczną (Ljudevit Gaj, Josip Jelačić, Josip Juraj Strossmayer) zainspirowaną takim właśnie duchem („Dom", 22 VIII 1918). Z kolei w tekście *Hoćemo u jugoslavenskom jedinstvu svoju hrvatsku državu*, uznając za fakt jedność narodu jugosłowiańskiego (czyli Chorwatów, Serbów i Słoweńców) i potrzebę istnienia wspólnej zewnętrznej granicy, postulował jednak podtrzymanie granic wewnętrznych. Twierdził mianowicie: „Dlatego też w imię narodowej jedności i braterstwa, w imię ludzkiej i chrześcijańskiej prawdy i wolności, w imię zdrowego rozsądku oraz na podstawie chorwackiego tysiącletniego narodowego i państwowego prawa mówimy: »My, Chorwaci, chcemy w jugosłowiańskiej jedności swojego chorwackiego państwa«" („Dom", 21 XI 1918).

Kwestię problematyki narodowej, także w kontekście idei jugosłowiańskiej, podejmował wielokrotnie w beletrystycznym i publicystycznym pisarstwie Miroslav Krleža (1893–1981), tworząc de facto panoramę poglądów przynajmniej częściowo symptomatycznych dla kolejnych pokoleń Chorwatów. Stosunek tego literata do jugoslawizmu zmieniał się na przestrzeni lat, ewoluując od młodzieńczej fascynacji antyaustriacką i probałkańską ideą państwa Słowian południowych (przed pierwszą wojną światową), przez mającą uzasadnienie w marksistowsko-leninowskiej ideologii afirmację proletariatu – w tym konkretnym przypadku – jugosłowiańskiego, który mógłby uderzyć w naiwne, z ducha romantyczne, separatystyczne narodowe ideologie serbskiej i chorwackiej inteligencji mieszczańskiej (okres pierwszej Jugosławii), do etapu budowy podstaw ideowych wspólnej jugosłowiańskiej kultury, który to projekt, urzeczywistniony choćby w postaci publikacji *Enciklopedija Jugoslavije* (1955–1971), uzasadniał na poziomie światopoglądowym kluczowe wątki polityki Josipa Broza Tity (czasy socjalistycznej Jugosławii). Wskazane tu przychylne jugoslawizmowi stadia nie wykluczają jednak istnienia w dorobku Krleży świadectw, w których pisarz dawał wyraz mniej pochlebnym poglądom dotyczącym choćby centralistycznej polityki Belgradu i prowincjonalizacji Chorwacji w państwie jugosłowiańskim.

Z perspektywy postjugosłowiańskiej, która w zasadzie narzuca spojrzenie na ideały jedności sąsiadujących ze sobą narodów z punktu widzenia nieosiągniętych celów, jugoslawizm jawi się jako „historyczna pomyłka", a Jugosławia jako „kraj bez powrotu". W chorwackim dyskursie historycznym dominuje tendencja do opisywania państwa jako sztucznego tworu realizującego hegemonistyczną, centralistyczną politykę Belgradu, opresyjną względem Chorwatów. Wśród wielu twórców kultury zaznacza się z kolei tendencja

przeciwstawna, czyli tęsknoty za wspólnotowym ideałem w ramach tzw. jugonostalgii – w Chorwacji utożsamia się z tą postawą m.in. pisarki Dubravkę Ugrešić i Slavenkę Drakulić.

Korunić P., *Jugoslavenska ideologija u hrvatskoj i slovenskoj politici: hrvatsko-slovenski politički odnosi 1848–1870.*, Zagreb 1986; Korunić P., *Jugoslavizam i federalizam u hrvatskom nacionalnom preporodu 1835–1875. Studija o političkoj teoriji i ideologiji*, Zagreb 1989; Rapacka J., *Godzina Herdera: o Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995.

Anna Boguska

JUGOSLAWIZM
(Serbia)

Idea jugosłowiańska (*jugoslovenska ideja*) postulująca wspólnotę Słowian południowych na różnych poziomach (narodowym, politycznym, kulturowym, językowym) w myśli serbskich działaczy i ideologów zyskiwała rozmaite kształty, często stojąc w zasadniczej sprzeczności z analogicznym (mającym tak samo złożoną genezę i długą tradycję) konceptem obecnym na ziemiach chorwackich (→ jugoslawizm – Chorwacja). Specyfiką serbskiego postrzegania jugoslawizmu, zarówno w XIX, jak i XX wieku, było traktowanie go jako sposobu realizacji serbskiego programu narodowego (→ idea wielkoserbska).

Mimo że jugoslawizm jako idea kształtuje się w drugiej połowie XIX wieku, próby definiowania narodu serbskiego w szerokiej południowosłowiańskiej perspektywie pojawiają się już wcześniej. Dositej Obradović (1742–1811) w programowym dla serbskiego oświecenia (→ oświecenie) tekście *Pismo Haralampiju* (1783) – choć nie posługuje się nazwą „jugosłowiański" – ukazuje → naród serbski posługujący się jednym językiem i wyznający trzy różne religie (→ konfesje) (później będzie się mówiło o „Serbach trzech wyznań"). Wizje szerokiej jugosłowiańskiej (iliryjskiej) wspólnoty postulował także Sava Tekelija (1761–1842) w liście z 1805 roku do cesarza Franciszka I (1768–1835), proponując utworzenie „serbskiego albo iliryjskiego królestwa" przeciw Rosji, natomiast koncept zjednoczenia rozdzielonych dotychczas Serbów austriackich i tureckich oraz projekt odrodzonego państwa (określanego jako *Slavenoserpsko gosudarstvo*) przedstawiał *Plan za srpsko oslobođenje* (1804) metropolity Stefana Stratimirovicia (1757–1836) skierowany do cara rosyjskiego Aleksandra I (1777–1825).

W połowie XIX wieku pojawiły się fundamentalne dla ideologii narodowej (w tym dla idei wielkoserbskiej) teksty określające serbskie pojmowanie jugoslawizmu. W napisanym w 1836 roku, lecz wydanym dopiero w 1849 roku

tekście *Srbi svi i svuda*, jak również w późniejszym *Srbi i Hrvati* (1861) Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864) stworzył podstawy lingwistycznego modelu definiowania narodu serbskiego (bazując na ideach i propozycjach niemieckiego romantyzmu). Jego zdaniem Serbami jest znaczna część Słowian południowych posługujących się dialektem sztokawskim (uznanym przez niego za wyłącznie serbski), co w konsekwencji sprawiało, że serbski naród współtworzą przedstawiciele trzech wyznań (→ konfesje): prawosławni, katolicy i muzułmanie (przedstawiciele dwóch ostatnich wyznań nie identyfikowali się z Serbami, dlatego należy im „przypomnieć" prawdziwą narodowość).

Specyficznie serbskie rozumienie jugoslawizmu prezentuje napisany przez Iliję Garašanina (1812–1874) plan politycznych strategii dla Serbii zatytułowany *Načertanije* (1844), będący adaptacją tekstu *Plan slavenske politike Srbije* Franciszka Zacha (1807–1892) (powstałego z inspiracji Adama Jerzego Czartoryskiego i jego *Rad dla Serbii w sprawie prowadzenia polityki*, 1843). Serbia – wobec zbliżającego się rozpadu imperium osmańskiego i w nawiązaniu do tradycji cara Dušana i jego planu stworzenia (na gruzach Bizancjum) cesarstwa serbsko-słowiańskiego – nie mogła ograniczyć się do aktualnych granic, ale powinna była dążyć do zbliżenia pomiędzy nią a „wszystkimi narodami serbskimi, które je otaczają". Garašanin nie uwzględnił w swojej koncepcji Chorwatów ze względu na krytyczne stanowisko wobec iliryzmu (→ iliryzm), będącego dla Serbów poważną konkurencją. Projekt ten, opublikowany w całości dopiero w 1906 roku, stał się punktem odniesienia dla wielu serbskich ideologów postulujących ideę zjednoczenia, rozumianego jako idea zjednoczenia narodu serbskiego aż do pierwszej wojny światowej.

O tym, jak ważną rolę odgrywał jugoslawizm w realizacji serbskich interesów narodowych, świadczy także → polityka księcia Mihaila Obrenovicia (1823–1868). Przewidując rychły upadek imperium osmańskiego, jak również próbując uniknąć podporządkowania Rosji, dostrzegał w 1859 roku (w rozmowie z Lajosem Kossuthem, 1802–1894) jedyne wyjście w zjednoczeniu narodów jugosłowiańskich w „jedną zwartą masę". Podkreślał przy okazji, że to Serbowie, a nie Chorwaci są predestynowani do odegrania głównej roli w tym procesie, gdyż „Chorwaci są na peryferiach, a Serbowie – w centrum" jednoczonego obszaru („Slovenski jug" 1907, br. 10).

Najważniejszy serbski polityk w Austro-Węgrzech w drugiej połowie XIX wieku Svetozar Miletić (1826–1901) kwestię urzeczywistnienia założeń idei jugosłowiańskiej wpisywał natomiast w długofalową i konsekwentną strategię polityczną Serbów. Chociaż wyraźnie podkreślał, że „jedność południowych Słowian bez Serbów w Serbii, Bośni i Hercegowinie i Czarnogórze nie jest jednością", miał świadomość, że można ją osiągnąć tylko przez rozwiązanie najpierw bieżących problemów („polityka współczesności"), a następnie przejście do kwestii bardziej złożonych („polityka przyszłości") (*Jedinstvo južnih Slovena*, „Zastava" 1870, br. 142).

W drugiej połowie XIX wieku w serbskich środowiskach, zwłaszcza cerkiewnych, na popularności zyskiwał też chorwacki jugoslawizm bpa Josipa Juraja

Strossmayera (1815–1905). Zasadniczym zamierzeniem chorwackiego hierarchy było porozumienie na płaszczyźnie wyznaniowej i w przyszłości zjednoczenie kościelne katolików i prawosławnych. Po stronie serbskiej ideę tę wyznawał metropolita belgradzki Mihailo (1826–1898), ale także wielu duchownych z jego bliskiego otoczenia, którzy „nie uważają Chorwatów i Serbów inaczej niż za jeden naród", a kwestia religii (→ religia) nie może stać na przeszkodzie w ich wzajemnej zgodzie (za: Lj. Durković-Jakšić, *Srbija i Vatikan. 1804–1918*, 1990).

Za znaczący kontekst (i swoistą alternatywę) dla XIX-wiecznego serbskiego jugoslawizmu można uznać koncepcję bałkańskiej federacji inicjatora socjalizmu (→ socjalizm) w Serbii Svetozara Markovicia (1846–1875), w której wyraża się jego rozumienie serbskiej kwestii narodowej i stosunek do sąsiednich narodów. Fundamentem umożliwiającym stworzenie federacji bałkańskiej – pod tym pojęciem rozumiał przede wszystkim związek serbsko-bułgarski (ważna okazała się tu jego współpraca z Bułgarem Lubenem Karawełowem) – miała być „nie narodowość, lecz rzeczywiste potrzeby". Dostrzegał także możliwość rozszerzenia formuły federacyjnej na inne narody bałkańskie, zwłaszcza „sąsiadów zza Sawy i Dunaju" (S. Marković, *Socijalizam ili društveno pitanje*, „Rad" 1874, br. 22). Nie wykluczał także z przyszłego związku Chorwatów, ale pod warunkiem, że ich politycznym celem będzie rozbicie Austrii.

Również wśród serbskiej inteligencji na początku następnego stulecia idea jugosłowiańska miała zagorzałych zwolenników. Jednym z nich był Jovan Skerlić (1877–1914), który przekonywał, że „dla każdego rozumnego człowieka bezsprzeczny jest fakt, że Chorwaci i Serbowie tworzą jeden i ten sam naród [*istovetan narod*]". Zauważał jednak, że mimo to wciąż i jedni, i drudzy tworzą własne literatury (choć w tym samym języku), a „my, Chorwaci i Serbowie, mamy tyle rzeczy do powiedzenia sobie nawzajem". Natomiast walkę, jaka toczy się pomiędzy Serbami i Chorwatami (na gruncie politycznym i kulturowym), uważał za „absurdalną" (*Današnji srpskohrvatski nacionalizam*, 1913).

Gdy po wojnach bałkańskich (1912–1913) Turcja wycofała się z Bałkanów, a Austria stała się jedynym przeciwnikiem zjednoczenia Serbii, idea jugosłowiańska nabrała „znaczenia kompromisowej idei zastępczej, umożliwiającej roztoczenie nad Serbami jednego parasola państwowego". Daje znać wówczas o sobie koncepcja Garašanina: Serbia pojęta jako Piemont przestała wówczas być tylko serbskim Piemontem, stając się Piemontem jugosłowiańskim, a sam tekst *Načertanija* zyskał rangę manifestu oficjalnego karađorđeviciowskiego jugoslawizmu (J. Rapacka, *Godzina Herdera: o Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, 1995).

Symboliczną złożoność serbskiego pojmowania jugoslawizmu odzwierciedlają przemiany w politycznej i ideowej strategii Nikoli Pašicia (1845–1926). W momencie stworzenia Serbskiej Partii Radykalnej (Srpska radikalna stranka) (1881) myślał – w kontekście urzeczywistnienia idei wyzwolenia Serbów tureckich – o związku z Czarnogórą i Bułgarią, natomiast Rosja miała dopomóc w oswobodzeniu Serbów austriackich. W rozprawie *Sloga Srbo-Hrvata* (1890) „pierwszeństwo w procesie jednoczenia" dał Serbii,

uprzednio zjednoczonej ze „Starą Serbią" (wraz z Macedonią). Doktryna tego „radykalnego nacjonalizmu" naznaczyła jego politykę po 1903 roku i oznaczała de facto traktowanie zewnętrznej polityki kraju jako sposobu realizacji serbskiej sprawy narodowej (pretensje wobec dużej części południowosłowiańskiego terytorium) i uważania jej za czynnik niezbędny do późniejszego jugosłowiańskiego zjednoczenia. W okresie pierwszej wojny światowej pragnął stworzenia dużego państwa, silnego politycznie, niezależnego ekonomicznie, które mogłoby się swobodnie rozwijać w zgodzie z europejską kulturą i postępem. Zakładając narodową jedność Serbów, Chorwatów i Słoweńców, w swoim politycznym pragmatyzmie obawiał się jednak chorwackich tendencji autonomicznych. W tym samym czasie czołową postacią w serbskim życiu politycznym i zwolennikiem jugoslawizmu był Svetozar Pribićević (1875–1936), który uczestniczył w tworzeniu wspólnego państwa i początkowo opowiadał się za (będącym w interesie Serbów) jugosłowiańskim centralizmem, potem natomiast stał się jednym z jego głównych przeciwników – wraz z chorwackim działaczem Stjepanem Radiciem (1871–1928). W przełomowych dla kształtowania się idei wielkoserbskiej latach 30. jugoslawizm funkcjonował w serbskim dyskursie publicznym w znaczeniu „serbstwa", w rezultacie czego podstawowe komponenty serbskiej tożsamości zyskiwały ramy jugosłowiańskie (np. jugosłowiańska, czyli serbska idea Vidovdanu).

W okresie powojennym istotne znaczenie w kształtowaniu się idei jugosłowiańskiej miały poglądy Dobricy Ćosicia (1921–2014), głównego przedstawiciela serbskiego opozycyjno-intelektualnego ruchu w Socjalistycznej Republice Serbii i Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija). Jego stosunek do tej idei (m.in. w latach 60., 70. i pod koniec 80.) ulegał znaczącej ewolucji, począwszy od „partyzanckiego jugoslawizmu", aż do szczerej wiary w braterstwo i wspólny los wszystkich jugosłowiańskich narodów. Choć w książce *Vreme smrti* (1979) propagował tezę, że opcja jugosłowiańska była dla Serbów w okresie pierwszej wojny światowej błędem, uważał jednak, że idea ta stała się od tego momentu „jądrem serbskiej świadomości narodowej" (*Srpsko pitanje – demokratsko pitanje*, „Književne novine" 1987, br. 743). W jugoslawizmie dostrzegał, obok treści polityczno-demokratycznych, także elementy „wyzwoleńczego piemontyzmu", który wyrażał się w tendencji do politycznej dominacji i łatwo zamieniał się w narodową supremację – w tym też sensie widział przeszkody w jego akceptacji przez inne narody jugosłowiańskie.

Definitywny kryzys serbska idea jugoslawizmu przeżyła w latach 90. XX wieku. O pozytywnych, ale przede wszystkim negatywnych cechach Jugosławii jako wspólnego państwa pisał w tekście *Pledoaje za petu Jugoslaviju* („Stav" 1990) filozof, późniejszy premier Zoran Đinđić (1952–2003). Wyróżnił cztery Jugosławie, z których pierwsza powstała w Wersalu, druga w miejscowości Jajce, trzecia w miejscowości Brioni, czwarta – istniejąca w momencie pisania tekstu – w Lublanie, Nowym Sadzie i Titogradzie; w eseju wyraził nadzieję, że

przyszła piąta Jugosławia będzie rezultatem działania „prawdziwych przedstawicieli wszystkich jej obywateli".

W odwołaniu do idei jugosłowiańskiej politykę wielkoserbską uprawiał na początku lat 90. Slobodan Milošević (1941–2006). Chcąc zjednoczyć Serbów w obrębie jednego państwa – i wobec rozpadu Jugosławii – planował stworzenie jej kontynuacji (*krnja Jugoslavija*) najpierw w szerokiej (Serbia, Czarnogóra, Macedonia, Bośnia i Hercegowina, część terenów chorwackich), potem w węższej formule (Serbia i Czarnogóra). Natomiast jednoznacznie krytyczny stosunek do jugoslawizmu w tym czasie reprezentował (i nadal reprezentuje) skrajnie nacjonalistyczny polityk Vojislav Šešelj (ur. 1954), który w jednym z wywiadów stwierdził, że „jugosłowiańskość jest wielką historyczną chorobą serbskiego narodu, a Jugosławia – naszym wielkim błędem, który nas zniewolił" (*RTS*, 1991).

Gaćinović R., *Jugoslovenstvo i razbijanje srpskog nacionalnog identiteta*, „Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture" 2016, br. 30, s. 91–110; Živančević M., *Ilirstvo i jugoslovenstvo*, Sarajevo 1985.

Damian Kubik

JUSTINIANA PRIMA
(Macedonia)

Miasto ufundowane w VI wieku przez cesarza bizantyjskiego Justyniana I oraz zwyczajowa nazwa związanego z nią krótkotrwałego niezależnego i prestiżowego arcybiskupstwa (535–545) w wielu źródłach oraz opracowaniach dziejopisarskich kojarzone są z ziemiami macedońskimi – ze względu na ich przypisanie do miejsca urodzenia imperatora (Tauresion w pobliżu twierdzy Bederiana, przy obecnym stanie wiedzy archeologicznej przez większość historyków w dzisiejszej Republice Macedonii identyfikowane z podskopijską miejscowością Taor lub ufortyfikowanym stołecznym Kale). Spory wokół lokalizacji tego ośrodka – także z udziałem uczonych serbskich i bułgarskich – jak również niezwykle wysoka jego ranga na mapie skomplikowanych jurysdykcyjnych powiązań rzymsko-bizantyjskich stworzyły przez stulecia zmitologizowany obraz arcybiskupstwa, po którym o sukcesję upominają się w naszych czasach m.in. hierarchowie „duchowej stolicy" Ochrydu (w XII–XIV wieku ich greccy poprzednicy używali tytulatury Pierwszej Justyniany) i liczni autorzy związani z nurtem rekanonizacji przedsłowiańskiego dziedzictwa kraju jako zawartego immanentnie w transcywilizacyjnej „narodowej" kulturze macedońskiej. Tutejsze obszary, pierwotnie leżące w obrębie kontrolowanej przez papiestwo prowincji Illyricum, zarządzane były przez prefekta urzędującego

w Salonikach i dopiero decyzja Justyniana o przeniesieniu tego ważnego urzędu do nowo powstałego miasta erygowanego na własną cześć miało wywyższyć ów autokefaliczny Kościół lokalny (z Beneatusem jako jednym z biskupów) do niespotykanego na tych terenach znaczenia – podobne miało jedynie kilka miast w cesarstwie.

Wybitny prawodawca, powszechnie kojarzony ze sferą ustawodawstwa religijnego, na dotychczas nieznaną skalę – i poza gestią soboru – dokonał tak zamierzonej zmiany w organizacji kościelnej, sam mając nawet kłopot z dowartościowaniem pod tym względem znaczenia Konstantynopola. W zachowanym dokumencie-przywileju (tzw. noweli XI) potwierdził, iż pragnie uczcić wysokimi uprawnieniami swą ojczyznę, by nie podlegała innej biskupiej zwierzchności – w efekcie tworząc prowincję sięgającą aż Dacji i Panonii (z włączeniem samej tzw. Macedonii II) na styku wpływów rzymskich i konstantynopolitańskich, nim po jedenastu latach została podporządkowana papiestwu. Jako miasto – o nieznanym bliżej usytuowaniu, charakterze i wielkości (raczej nieznacznej, jak wynika z jedynego ogólnikowego opisu Prokopiusza z Cezarei) – Justiniana została opuszczona po najeździe słowiańskim (VII wiek), odtąd funkcjonując w roli protoobrazu późniejszych formacji organizacyjnych dzielącego się Kościoła. W czasach Bazylego II, gdy utwierdziło się niesłowiańskie już Arcybiskupstwo Ochrydzkie (oraz później), ten geograficznie raczej peryferyjny i pograniczny ośrodek podkreślał swe wyjątkowe znaczenie, nawiązując bezpośrednio do tradycji dawnej cesarskiej konstytucji, co wzmogło się jeszcze po nadejściu Osmanów. Funkcjonując (od 732 roku) w obrębie patriarchatu konstantynopolitańskiego i coraz bardziej oddalając się od oddziaływania Rzymu (aż do cezury wielkiej schizmy), utwierdzone prawnie wcześniej Illyricum Orientale i wyrastające z niego centrum biskupów Ochrydu będą więc poszukiwały zakorzenienia w testamencie prawnym początkowego okresu rozwoju chrześcijaństwa. W XVI wieku istniało tu nawet obdarzone własną pieczęcią „muzeum tronu Pierwszej Justyniany". Ideą przewodnią było uniezależnienie się od hierarchii Konstantynopola, choćby z powołaniem się na krótkotrwałą tylko i pozbawioną materialno-fizycznych świadectw odrębność. Poza tym greckim duchownym nie na rękę była „barbarzyńsko-słowiańska" geneza ochrydzkiego Kościoła, szukali więc prototypu istniejącego trzy i pół wieku przed nim.

Zrodzone w XII wieku wyobrażenie powiązania jurysdykcji Justyniany bezpośrednio z Ochrydem (jedna z trzech konkurujących ze sobą koncepcji dotyczących tego centrum, choćby nawet oparta na fikcji prawnej) zaowocowało pierwszą identyfikacją geograficzną nieistniejącego już miasta (oba ośrodki miał utożsamiać już nawet w IX wieku patriarcha Nikefor). Między innymi część XIX-wiecznych zagranicznych badaczy i podróżników powtarzała też niesprawdzoną tezę o zmianie antycznej nazwy Ochrydu (Lychnidos) na Justinianopolis i dopiero później nadaniu mu słowiańskiej. Niektórzy z nich (jak Karl Zachariae) skłaniali się z kolei do lokalizacji w Kiustendile (dawnym Amfipolis lub Pautalii), a po drugiej wojnie światowej – mimo braku jakichkolwiek

odkrytych do dziś inskrypcji – serbscy archeologowie do prawdopodobnej lokalizacji Justiniany w siedzibie Caričin Grad (okolice Leskovca) zdołali z zagranicznym wsparciem finansowym badań przekonać znaczną część świata nauki. Również w XIX stuleciu rozpoczyna się nowy rozdział w percepcji tego wątku kulturowego, wiążąc ponownie poglądy macedońskich – słowiańskich już – przedstawicieli odrodzenia (proto)narodowego z żądaniami odnowienia autokefalicznej Cerkwi w kraju (np. w pismach Grigora Prličeva z Ochrydu). W podtekście dopatrzyć się też można afirmacji antypapieskich działań Justyniana w VI wieku, co znalazło aktualizację w sytuacji rozwoju „propagandy unickiej" w Macedonii w XIX wieku. Niemal do jego końca jako wiarygodny traktowano również przekaz o słowiańskim rzekomo (czy jednak dardańskim?) pochodzeniu władcy, upowszechniony w Europie przez popularną edycję *Historii sekretnej* (1623), a zwieńczeniem tej narracji stało się wzniesienie imperatorowi reprezentacyjnego pomnika w centrum macedońskiej stolicy w ramach projektu architektonicznego „Skopje 2014". Jednym z filarów rekonstrukcji historycznej dotyczącej arcybiskupstwa były pionierskie badania archeologiczne koryfeusza europejskiego starożytnictwa Arthura Evansa prowadzone w latach 80. XIX wieku w Skopju – zgodnie z nimi Justiniana Prima (liczebnik oznaczający pierwszeństwo wśród kilkudziesięciu innych grodów o podobnej nazwie) miała powstać niedaleko antycznego Scupi, zniszczonego przez trzęsienie ziemi w 518 roku. Głównie autorytet brytyjskiego badacza – mimo że działającego na tym terenie w pośpiechu – sprawił, iż zarzucono wówczas „ochrydzką" identyfikację zaginionego miasta. Jego ranga jako wręcz nowej – niedoszłej „duchowej stolicy" być może całego cesarstwa w zestawieniu z domniemaną lokalizacją właśnie niedaleko Skopja (zmienność diagnoz topograficznych tłumaczono problemami z dostarczaniem wody podczas budowy) stanowi od końca XIX wieku atrakcyjną „protezę tradycji", przydatną w staraniach o odzyskanie należności politycznych i religijnych przez naród pozbawiony własnego państwa. W tym kontekście o owym epizodzie historycznym wspominali liczni ideolodzy macedońskiego separatyzmu z Krste Misirkovem na czele (np. jego *Историска информација*, 1901; także D. Čupovski, *Македонија и Македонци*, 1913). Od czasu proklamowania autokefaliczności Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej (MCP) (Македонска православна црква) (ostateczny akt prawny w 1967 roku) w wypowiedziach hierarchów cerkiewnych nawiązywanie do motywu archaicznego arcybiskupstwa staje się natomiast jednym z *loci communes* przekazu o „pierwotności", „apostolskości" czy „autochtoniczności" macedońskiego chrześcijaństwa (do historycznych relacji „Saloniki – Scupi" nawiązuje choćby wybrany w 1993 roku na głowę MCP abp Mihail – *Нашето свето православие*, 1994). Powstają też naukowe studia monograficzne na ten temat inspirowane znaleziskami archeologicznymi i kolejną odkrywaną dokumentacją (Aneta Šukarova, Jovan Belčovski i in.; samo stanowisko Taor przebadano zaś dotąd w niewielkim stopniu), topos justyniański znajduje też odzwierciedlenie w literaturze pięknej (D. Kocevski, *Јустинијана – градот кој го нема*, 1999).

Белчовски Ј., *Јустинијана Прима – Охридска архиепископија*, w: *1100 години од хиротонисувањето на св. Климент во епископ и доаѓањето на св. Наум во Охрид*, [red. zespół], Охрид 1996, с. 29–40; Шукарова А., *Јустинијана Прима*, Скопје 1994.

Lech Miodyński

KOŚCIÓŁ BOŚNIACKI
(Bośnia i Hercegowina)

Kościołem bośniackim (*Bosanska crkva*) określa się w Bośni i Hercegowinie chrześcijańską wspólnotę religijną, uznaną zarówno przez Kościół katolicki jak i Cerkiew prawosławną za heretycką (*bosanski heretici*). Według większości badaczy (w tym jednego z najbardziej znanych specjalistów w zakresie tej problematyki – Noela Malcolma, np. *Bosnia. A Short Story*, 1994) Kościół bośniacki najczęściej łączony jest z bogomilstwem, a więc z bułgarskim heretyckim ruchem religijno-społecznym, który zapoczątkował w X wieku pop Bogumił (→ bogomilstwo). W ciągu kilku stuleci ruch ten, przybierając coraz wyraźniej postać wspólnoty religijnej (czy jak to określają niektórzy badacze – sekty), rozprzestrzenił się na Półwyspie Bałkańskim (obszar dzisiejszej Macedonii, Serbii, gdzie bogomiłowie nazywani byli babunami) aż do Konstantynopola. Według źródeł historycznych bogomiłowie wyznawali dualizm manichejski, który przywędrował do Bułgarii z Azji Mniejszej (wierzyli, że świat materialny jest dziełem Szatana, a wcielenie Chrystusa było iluzją, odrzucali współżycie seksualne, jedzenie mięsa, spożywanie alkoholu). Nigdzie poza Bośnią, do której bogomilstwo dotarło najpewniej w XII wieku, jego wyznawcy nie zaczęli być postrzegani jako „kościół narodowy", zwłaszcza, że sami bogomiłowie instytucję Kościoła odrzucali. Zdaniem bośniackich, zwłaszcza zaś boszniackich historyków pragnących uzasadnić z jednej strony boszniackie „przyrodzone" prawo do bośniackich ziem, z drugiej zaś kluczową rolę w kształtowaniu bośniackiej przestrzeni cywilizacyjno-kulturowej , Kościół bośniacki pojawił się w XII wieku jako „autochtoniczna mutacja bogomilstwa" (Muhamed Filipović). Ze względu na zamiłowanie bogomiłów/członków Kościoła bośniackiego do ascezy (uproszczenie oprawy liturgicznej i symboli religijnych, nacisk na powrót do ewangelicznych ideałów i lektury Biblii) w niektórych interpretacjach, zwłaszcza w kroatofilskich narracjach z początku XX wieku, w myśl których bośniaccy muzułmanie są etnicznymi Chorwatami, wiernych Kościoła bośniackiego określa się mianem „chorwackich protoprotestantów" lub „protestantów przed reformacją", o czym pisze na przykład I. Pilar, *Još o bogumilstvu i o bosanskoj crkvi*, „Obzor" 1928, br. 69. Natomiast fakt, że członkowie Kościoła bośniackiego mieli nazywać siebie Dobrymi Bošnjanami (*Dobri Bošnjani*) bywa interpetowany (ponownie Filipović) jako dowód na ich

„podkreślane duchowe przywiązanie do Bośni". Po tym, jak papież Innocenty III w liście do węgierskiego króla Emeryka posłużył się wobec nich terminem „patareni" i oficjalnie uznał za heteryków, Bośnia stała się celem misji ewangelizacyjnych Kościoła katolickiego i Cerkwi prawosławnej. Watykańscy emisariusze – franciszkanie – w swoich sprawozdaniach przedstawiali jednak pozytywny obraz Kościoła bośniackiego i Dobrych Bošnjan, czym skutecznie zaskarbili sobie przychylność tutejszej ludności, także dzisiejszych Bośniaków.

Według źródeł historycznych struktury Kościoła bośniackiego znikają w Bośni niemal całkowicie w połowie XV wieku, co pokrywa się z okresem pierwszej fali islamizacji kraju po jego podboju przez Osmanów. Fakt ten stał się podstawą interpretacji forsowanych przez ideologów boszniackiego odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe), m.in. Smaila Balicia, Muhameda Filipovicia – że jego wyznawcy przyjęli islam, wybierając go jako trzecią drogę i dając wyraz sprzeciwowi wobec zabiegów ich „nawracania" zarówno ze strony Kościoła katolickiego, jak i Cerkwi prawosławnej. Z tego wyprowadzana jest następnie jedna z dominujących współcześnie wśród Boszniackich intelektualistów koncepcji etnogenezy Boszniaków, jako jedynych i rdzennych Bośniaków, którzy są jedynie „etnicznie spokrewnieni" z Chorwatami i Serbami. W myśl tej koncepcji, islamizacja jest więc aktem świadomego wyboru; jest to tzw. islamofilska interpretacja islamizacji, w odróżnieniu od wersji islamofobicznej, która ma dwa warianty. Według narracji chorwackiej islamizacja dokonywała się przemocą, zaś według narracji serbskiej była wyrazem zdrady i wyrachowania, bowiem status muzułmanów w imperium osmańskim był wyższy niż tak zwanej *rai* (*raja* 'stado', 'bydło'), jak pogardliwe określano podbitych chrześcijan. W skrajnych przypadkach boszniaccy intelektualiści, na przykład Fikret Hafizović, skłonni są twierdzić, że wyznawcy tzw. Kościoła bośniackiego – bogomiłowie nie byli ani chrześcijanami, ani heretykami, lecz „lawirującymi" między konfesjami monoteistami, którzy w warunkach średniowiecznej Bośni pielęgnowali radykalny monoteizm (nie uznawali świętych ani wiary w Trójcę Świętą), „którego pełną i ostateczną formą jest islam" (F. Hafizović, *Bošnjaci su Bogu mili*, 2012). Przywołany już Smail Balić w książce *Kultura Bošnjaka* (1994) wyraził tyleż śmiałą, co kontrowersyjną opinię, że pod płaszczykiem „chrześcijańskiej herezji" wyznawany był islam przeszczepiony do Bośni z ówczesnej Persji. W rzeczywistości spór o kształt i „etniczną przynależność" wyznawców tzw. Kościoła bośniackiego stał się „gorącym miejscem" współczesnej debaty na temat Bośni, jej struktury narodowej, prawa Boszniaków do nazywania siebie odrębnym narodem. Z drugiej jednak strony ukształtowana jeszcze w XIX wieku – w ramach dyskusji na temat dwóch opracowań *Bogomili, crkva bosanska i krstjani* (1867) Božidara Petranovicia i *Bogumili i patareni* (1867) chorwackiego polityka Franjo Račkiego – koncepcja utożsamiająca tzw. Kościół bośniacki z bogomiłami i herezją neomanichejską do dziś nie została podważona.

Od lat 60. XX wieku w literaturze i kulturze BiH można zaobserować funkcjonowanie Kościoła bośniackiego w ramach tzw. nurtu mistycznego, który

zapoczątowało ukazanie się tomu poetyckiego Maka Dizdara *Kameni spavač* (1968), nawiązującego tytułem do tajemniczych kamiennych *stećków* (sg. *stećak*) pozostawionych przez bogomiłów/wyznawców Kościoła bośniackiego. Kwestię mistycznego i zmityzowanego (o nurcie *spiritizmu* we współczesnej bośniacko-hercegowińskiej literaturze pisze m.in. M. Vešovič, *Tunjo veliki i u Tunje mali*, 2009) postrzegania średniowiecznej Bośni podjął również Muhamed Filipović w eseju *Bosanski duh u bošnjačkoj književnosti* (1968). Wyrastające z niego przekonanie, że dzisiejsi Boszniacy są potomkami Dobrych Bošnjan, a więc spadkobiercami tzw. Kościoła bośniackiego, znalazło kontynuację w koncepcjach etnopsychologicznych, zgodnie z którymi Boszniaków postrzega się jako naród szlachetny i dobry, ale też trudny, uparty (etos dumy i uporu – *ponos i prkos*), lawirujący między cywilizacjami, odmienny, osobny, organicznie związany z Bośnią i uważający ją za swoją ojczyznę i kolebkę państwowości, co oddaje popularne powiedzenie: „Bošnjak u Bosni svoj na svom".

Mnogość interpretacji (i nadinterpretacji) fenomenu Kościoła bośniackiego) jest zdaniem boszniackiego historyka Mustafy Imamovicia, autora opracowania *Historija Bošnjaka* (1997) całkiem zrozumiała: „Ów niezbadany fenomen w samym sercu Bośni dotyka bowiem najczulszych miejsc ideologii i mitologii narodowych".

Fine J., *Bosanska crkva: novo tumačenje. Studija o Bosanskoj crkvi, njenom mjestu u državi i društvu od XIII do XV stoljeća*, Sarajevo 2005; Imamović M., *Crkva bosanska*, w: *Historija Bošnjaka*, Sarajevo 1998; Malcolm N., *Kościół Bośniacki*, „Krasnogruda" 1997, nr 7; Malcolm N., *Povijest Bosne. Kratki pregled*, Zagreb 1995.

Agata Jawoszek-Goździk

KRIŽNI PUT
(Chorwacja)

Pojęcie *križni put* (czasem także *križni put hrvatskog naroda* ‘droga krzyżowa narodu chorwackiego') jest używane na określenie wydarzeń tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej, podczas których ewakuujące się z terenów Chorwacji (głównie z Zagrzebia) oddziały wojskowe, członkowie ruchu ustaszowskiego, współpracownicy reżimu faszystowskiego, a częściowo także ludność cywilna w obliczu przegranej wojny i w obawie przed przejmującymi władzę partyzantami Tity oddali się w ręce wojsk alianckich pod austriackim miasteczkiem Bleiburg. Wbrew oczekiwaniom ewakuowanych alianci przekazali ich oddziałom partyzanckim, które zawróciły uciekających, zmuszając ich do odbycia długotrwałego (od 15 maja do sierpnia 1945 roku) i wyniszczającego marszu, w trakcie którego jeńców pozbawiano życia. Część schwytanych

przeszła aż na tereny Serbii, Bośni i Macedonii. *Hrvatska enciklopedija Leksikografskoga zavoda Miroslav Krleža* (2005) podaje, że w trakcie przemarszu życie straciło kilkadziesiąt tysięcy osób. Liczba ta była przedmiotem sporu zarówno historyków, jak i polityków – szacuje się, że podczas tej narodowej „drogi krzyżowej", nazywanej także rzezią bleiburską (*bleiburški pokolj*) zginęło od 20 do 600 tysięcy ludzi.

Ten klasyczny w imaginarium prześladowanych zbiorowości motyw golgoty pojawił się w chorwackiej historiozofii, jeszcze zanim wydarzenia pod Bleiburgiem trwale zapisały się jako element narodowej martyrologii. W 1935 roku Julije Makanec (1904–1945), filozof związany później z Niezależnym Państwem Chorwackim (Nezavisna država Hrvatska – NDH), posługiwał się w odniesieniu do walki swego narodu o własną państwowość sformułowaniem „tysiącletnia kalwaria", będącym kontaminacją idei tysiącletniego snu (→ tysiącletni sen) i motywu męczeństwa narodowego. Określenie to Makanec stosował również do opisu chorwackich dziejów (→ historia), które definiował jako walkę o zachowanie własnej tożsamości w najcięższych okolicznościach i właśnie jako „drogę krzyżową", którą „jak pochód widm idą legiony naszych męczenników z rozbitymi czaszkami, otwartymi klatkami piersiowymi i połamanymi żebrami". Porzucenie tej drogi ideolog uznawał za niemożliwe, bo oznaczałoby „splunięcie na rany męczenników" i pozbawiło sensu dotychczasowe poświęcenia narodu (J. Makanec, *Hrvatski vidici*, 1944). Droga krzyżowa staje się zatem metonimią chorwackich dziejów narodowych i symbolem ofiary złożonej przez naród dla idei państwa.

Z oczywistych powodów w socjalistycznej Jugosławii ów topos został objęty *damnatio memoriae*. Podejmowano go natomiast w środowisku chorwackiej emigracji (→ chorwacka diaspora) (B.M. Karapandžić, *Kočevje, Titov najkrvaviji zločin*, Cleveland 1959; *Jugoslavensko krvavo proleće 1945. Titovi Katini i Gulazi*, Cleveland 1976; V. Nikolić, F. Nevistić, *Bleiburška tragedija hrvatskoga naroda*, München 1976; V. Nikolić, *Tragedija se dogodila u svibnju...: jedna (prva) godina egzila u dnevniku „ratnog" zarobljenika broj 324.664*, Barcelona–München 1984, wyd. 1 chorw. 1995), która w największym stopniu przyczyniła się do utrwalenia tego określenia. Pośredniczyło w przekazywaniu jego sensów czasopismo „Hrvatska revija", które po zamknięciu w 1945 roku przez władze komunistyczne, od 1951 roku wydawały prawicowe środowiska emigracyjne w Buenos Aires (następnie w Paryżu, Monachium, Barcelonie, a od 1991 roku ponownie w Zagrzebiu). W licznych artykułach publikowanych na łamach periodyku prowadzono dyskusje na temat liczby ofiar, podejmowano próbę wskazania winnych, krytykowano jugosłowiańską amnezję, która dotknęła te wydarzenia. Przeprowadzano również paralelę między Bleiburgiem i bitwą na Krbavskim Polu (1493), uważaną za narodową katastrofę i początek długiej epoki obowiązywania jednolitego modelu chorwackiej martyrologii. Pracujący w Stanach Zjednoczonych historyk Jozo Tomasevich jednoznacznie odrzucał jednak te ustalenia, przypisując ich propagowanie grupom sympatyzującym z ruchem ustaszowskim, którego spuściznę pielęgnowano

na emigracji (*War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945: Occupation and Collaboration*, 2, 2001).

W latach 90., kiedy chorwacka historiografia poddana została rewizji polegającej z jednej strony na oczyszczaniu narracji narodowej z elementów niepasujących do pożądanego obrazu dziejów (nazywanych „fałszerstwami historycznymi" – *povijesne krivotvorine*), z drugiej zaś na wprowadzaniu do niej tematów dotąd pomijanych lub przedstawianych w innym świetle (jak choćby spuścizna NDH), wątek drogi krzyżowej narodu chorwackiego stał się ważnym fundamentem rozpraw historycznych. Za pierwszy zwiastun nowych możliwości interpretacji wydarzeń spod Bleiburga uważa się artykuł Darko Bekicia z 1989 roku *Slučaj Bleiburg: nova istraživanja, nova iskušenja* („Časopis za suvremenu povijest" 1989, br. 21), ale prawdziwym momentem „przerwania ciszy" było wydanie w 1990 roku pracy *Otvoreni dossier – Bleiburg* (ur. M. Grčić), w której opublikowano wywiady przeprowadzone z uczestnikami pamiętnych wydarzeń. Jak w niej stwierdzano, „nadszedł wreszcie czas, kiedy w sposób otwarty będzie się mówić o jednej z najlepiej strzeżonych tajemnic w nowoczesnej historii", a książkę potraktowano jako pierwsze wiarygodne źródło pokazujące skalę eksterminacji z 1945 roku.

Współcześnie nie ma już chyba wątpliwości co do tego, że *križni put* był wydarzeniem dramatycznym i okupiony życiem wielu ofiar, którym bez względu na popełnione czyny należał się sprawiedliwy proces sądowy. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że chorwacka narracja o tych wydarzeniach została zinstrumentalizowana na użytek co najmniej czterech różnych interpretacji przeszłości. Po pierwsze, omawiana idea odwraca uwagę od odpowiedzialności Chorwatów za zbrodnie popełnione w czasie istnienia faszystowskiego Niezależnego Państwa Chorwackiego, kierując ją na tragedię narodu i poniesione straty i w ramach procesu autowiktymizacji przyczyniając się do przesunięcia akcentów w dyskursie historycznym. Po drugie, stała się metaforą określającą wszystkie zbrodnie popełnione na przedstawicielach narodu chorwackiego już w czasie istnienia socjalistycznej Jugosławii. Vinko Nikolić pisał, że „Bleiburg zaczął się dużo wcześniej przed tym tragicznym majem 1945 roku i trwał kilka dziesięcioleci po nim, nawet do 1990 roku (…) umierało się, ponieważ pewne okrutne, mroczne siły chciały wymazać chorwacki naród z naszej drogiej i świętej ziemi" (*Bleiburška tragedija hrvatskoga naroda*, 1976). Nigdy nieosądzony mord popełniony pod Bleiburgiem i na szlakach, którymi wędrowały kolumny jeńców, podawany jest jako jeden z przykładów antychorwackiego wymiaru polityki jugosłowiańskiej. Przywoływanie Bleiburga staje się zatem odpowiedzią na stosowaną wobec Chorwatów po drugiej wojnie światowej „pedagogikę wstydu", która polega na przypominaniu o tzw. historycznej winie narodu chorwackiego, czyli odpowiedzialności za upadek Królestwa Jugosławii i kolaborację z państwami Osi. Po trzecie zaś, *križni put* stał się główną figurą historii Chorwacji i istotną częścią narodowej martyrologii. Bezpośrednie nawiązanie do ewangelicznego motywu ukrzyżowania nie pozostaje bez znaczenia dla rozumienia omawianej idei. Męczeńska śmierć

przynosi bowiem obietnicę zmartwychwstania narodu, która zrealizować ma się w latach 90., kiedy Chorwaci ogłoszą niepodległość państwową, a zabieg instrumentalizacji symbolu przyczyni się do sakralizacji tego wydarzenia.

Po czwarte wreszcie, *križni put* staje się figurą wyrażającą podejrzliwość wobec Zachodu (ucieleśnionego w siłach alianckich), którego czyn utożsamiony zostaje ze zdradą (B. Lukšić, *Bleiburg – mrlja na britanskoj savjesti*, „Glas Koncila" 2007, br. 22). Warto dodać, że oskarżenia o zdradę kierowano również wobec władz NDH, które pozostawiły chorwacki naród na pastwę losu, same salwując się ucieczką zupełnie inną drogą (J. Petričević, *Hrvati i Jugoslavija. Osvrt na politiku Vladka Mačeka*, „Hrvatska revija" 1956, br. 3).

Sprawa Bleiburga nie doczekała się do dzisiaj jednoznacznej eksplikacji, co z pewnością przyczyniło się do rosnących wokół niej teorii spiskowych, ale także zdeterminowało sposób formułowania ocen tego trudnego fragmentu chorwackiej przeszłości.

Bleiburg i Križni put 1945., ur. J. Hrženjak, K. Piškulić, P. Strčić, Zagreb 2007; Dizdar Z., *Prilog istraživanju problema Bleiburga i križnih putova (u povodu 60. obljetnice)*, „Senjski zbornik" 2005 br. 32; Grahek Ravančić M., *Bleiburg i križni put 1945. Historiografija, publicistika i memoarska literatura*, Zagreb 2009.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

KULTURNI BOJ
(Słowenia)

Pojęciem „wojna kulturowa" (*kulturni boj*) w Słowenii obejmuje się konflikt między obozami reprezentującymi poglądy konserwatywno-katolickie i liberalno-laickie o dominującą rolę w sferze politycznej i kulturowej narodu (→ naród). Źródłem tych ideowych sporów była ogromna rola Kościoła katolickiego w słoweńskim życiu publicznym w XIX wieku i jego zdecydowany sprzeciw wobec postępującej sekularyzacji (→ sekularyzacja), laicyzacji i liberalizmowi (→ liberalizm). W przeciwieństwie do innych katolickich krajów europejskich (w państwach protestanckich to zjawisko nie występowało), gdzie dochodziło do podobnych konfliktów, „wojna kulturowa" na ziemiach słoweńskich okazała się zjawiskiem długofalowym i trwałym (jego ślady obecne są nawet w XXI wieku), wpływającym na wiele procesów i wydarzeń istotnych dla kształtowania narodowej i kulturowej tożsamości narodu.

„Wojna kulturowa" ideowo jest konsekwencją oświecenia (→ oświecenie) w krajach, w których Kościół i katolicyzm odgrywały decydującą rolę, a symbolicznym tłem początkującym ten konflikt była rewolucja francuska (1789) i przemiany, jakie po niej nastały w Europie. Bezpośrednim kontekstem dla

„wojny kulturowej" na ziemiach słoweńskich były analogiczne ideowe spory w Niemczech i Włoszech, które następnie oddziałały na sytuację w Austrii, zwłaszcza w okresie tzw. absolutyzmu bachowskiego (kiedy Kościół dzięki konkordatowi potwierdził swoją dominującą rolę, co z kolei wywołało opór środowisk liberalnych). Spory te miała okazję obserwować w Wiedniu i w innych ośrodkach akademickich w Austrii w latach 60. XIX wieku studiująca tam młodzież słoweńska, która pod koniec tej dekady zaczęła czynnie uczestniczyć w życiu publicznym kraju (jako tzw. młodosłoweńcy). W źródłowym znaczeniu pojęcie *kulturni boj* odwołuje się do synonimicznego niemieckiego określenia *Kulturkampf* ilustrującego konfrontację między rządem Ottona von Bismarcka (1815–1898) i Kościołem katolickim w latach 70. XIX wieku.

Dzieje „wojny kulturowej" na ziemiach słoweńskich zaczynają się w 1855 roku, kiedy w Austrii wybuchł spór dotyczący sprzeciwu wobec konkordatu, który potwierdzał stare przywileje Kościoła katolickiego w austriackim prawodawstwie. Opór, jaki wówczas nastąpił (wywołując w efekcie podziały społeczne), niechybnie doprowadziłby do utraty przez Kościół wpływów w monarchii, gdyby nie panująca dynastia Habsburgów, wierna katolicyzmowi. Konkordat oznaczał rozbicie systemu józefińskiego (→ józefinizm), w którym Kościół był podporządkowany władzy absolutystycznej, ale miał zapewnione wpływy na wiele dziedzin życia.

W słoweńskim społeczeństwie polityczne zróżnicowanie dało o sobie znać już w dobie rewolucyjnej (1848/1849). W tym też okresie ukształtowały się zręby ideologicznych podziałów, które naznaczyły polityczny żywot Słoweńców aż po czasy współczesne. Pierwszym jeszcze przedpolitycznym konfliktem był spór pomiędzy starosłoweńcami i młodosłoweńcami; po roku 1860 doprowadził on do ukształtowania się obozu liberalnego (młodzi słoweńscy intelektualiści sprzeciwiający się konkordatowi i dotychczasowej roli Kościoła) i konserwatywnego (przede wszystkim duchowni i ich zwolennicy) (→ konserwatyzm). W 1872 roku – zdaniem Aleša Ušeničnika (1868–1952) – stanęły naprzeciw siebie dwa obozy, które wyznawane przez siebie idee umieściły na sztandarach w formie sloganów: konserwatyści posługiwali się hasłem „Wszystko dla wiary, domu i cesarza!", natomiast liberałowie od sformułowania „Żadnego pożytku z wiary" przeszli do sentencji „Wszystko dla ojczyzny, cywilizacji i wolności" (A. Ušeničnik, *Kardinal Missia in katoliška renesanca med Slovenci*, 1902). Młodosłoweńcy, zwłaszcza w Styrii, próbowali przekonać katolików, że w większym zagrożeniu znajduje się narodowy byt niż chrześcijaństwo – takie argumenty formułował m.in. pisarz Josip Jurčič (1844–1881). Od połowy lat 70. (kiedy dał się zauważyć rosnący niemiecki centralizm i kiedy obóz liberalny był słaby) rozpoczął się okres porozumienia między staro- a młodosłoweńcami , który trwał do lat 90. Wówczas obie strony odstąpiły od prezentowania skrajnych poglądów nie tylko w sferze polityki, ale również kultury (na przykład Macierz Słoweńska – Matica slovenska – odrzucała możliwość publikacji dzieł przyrodoznawczych bazujących na koncepcjach Darwina).

W szerszej perspektywie „wojna kulturowa" oznaczała również konflikt pomiędzy władzą świecką i religijną. W warunkach słoweńskich nie była tylko próbą rozdziału Kościoła od państwa czy też wojny wypowiedzianej przez liberałów głównej instytucji kościelnej, ale przede wszystkim „wojną o kulturę w ogóle (…) i równocześnie walką przeciw uprzywilejowanej roli Kościoła katolickiego i walką o rekatolizację osłabionej wiary słoweńskiego obywatela z ekonomicznym i duchowym liberalizmem XIX wieku" (E. Dolenc, *Kulturni boj: slovenska kulturna politika v Kraljevini SHS 1918–1919*, 1996). *Kulturni boj* w tym znaczeniu bywa zatem utożsamiany z ideą *ločitev duhov* biskupa, teologa i pisarza Antona Mahniča (1850–1920). Wychodząc od myśli św. Augustyna zawartych w jego dziele *De civitate Dei*, Mahnič wierzył, że „naprzeciw siebie stoją dwa Kościoły, dwa Królestwa: Boże i szatańskie oraz dwóch władców: papież i antypapież" (*Volitve v Kranjski deželni zbor*, 1896). Wiarę traktuje tu jako płaszczyznę, na której w ciągu wieków ludzie albo się jednoczą, albo dzielą – co wpływa także na jednostkę, która musi się opowiedzieć albo za Chrystusem, albo za szatanem. Wybór czystej katolickiej prawdy bez domieszek liberalizmu i modernizmu ma przynieść – jego zdaniem – „duchowe zmartwychwstanie i odrodzenie narodu" (tamże).

Pod koniec XIX wieku głównym aktorem owej walki kulturowej, poza Antonem Mahničem, był również Ivan Tavčar (1851–1923) reprezentujący drugą generację słoweńskich liberałów (poświęcił biskupowi satyryczną powieść *4000*, 1891). Konflikty ideowe między konserwatystami a liberałami naznaczyły życie publiczne narodu słoweńskiego, a spory dały o sobie znać także pomiędzy przeważającą w społeczeństwie warstwą chłopską a rosnącym w siłę mieszczaństwem. Na początku XX wieku spór nieco zelżał, a skonfliktowane obozy okopały się na swoich pozycjach: liberałowie zdominowali Macierz Słoweńską, a katolicy założyli Towarzystwo Leonowe (Leonova družba) i – opozycyjne względem wolnomyślicielskiego Sokoła – Towarzystwo Orzeł.

W okresie pierwszej wojny światowej „wojna kulturowa" weszła w nową fazę. Przywódca obozu katolickiego Ivan Šušteršič (1863–1925) oskarżył w 1914 roku słoweńskich liberałów o sympatyzowanie z Serbią, a przedmiotem ataku uczynił ich czasopismo „Slovenski narod" opłacane przez Belgrad: „Mężczyźni i kobiety, ojcowie i matki – do boju przeciw temu bezwstydnemu czasopismu", opowiedział się także za „katolicką chorwacko-słoweńską ojczyzną" w ramach monarchii (cyt. za: J. Prunk, *Slovenski narodni vzpon*, 1992). Na ataki te odpowiedzieli liberałowie, oskarżając na łamach swojego organu klerykałów o to, że są zdrajcami, dla których nie ma miejsca w „słoweńskiej rodzinie". W okresie istnienia monarchii Serbów, Chorwatów i Słoweńców katolicy na ogół stali na stanowisku ochrony i rozwoju narodowego bytu, natomiast liberałowie opowiadali się za jugosłowiańskim unitaryzmem etnicznym i centralistyczną formą wspólnego państwa.

W okresie drugiej wojny światowej rozgorzał spór o polityczne i ideowe przewodnictwo w narodzie. Tuż po agresji na Jugosławię przedwojenne

stronnictwa polityczne powołały Radę Narodową (Narodni svet), który – przyjmując strategię milczącego oporu – działał w porozumieniu ze słoweńskim przedstawicielstwem w rządzie jugosłowiańskim w Londynie. W związku z rozdrobnieniem w jego obrębie za przywódcę ruchu obrano biskupa Gregorija Rožmana (1883–1959), a ten wykluczył możliwość podjęcia współpracy z komunistami, oskarżając ich o bolszewizm i bezbożność. Największym przeciwnikiem tego konserwatywnego obozu stał się Front Wyzwoleńczy (Osvobodilna fronta – OF), który jako jedyny na ziemiach słoweńskich podjął aktywny opór wobec okupantów. Londyński przedstawiciel Słoweńców Miha Krek (1897–1969) uznał w 1941 roku partyzantów za zdrajców, a w 1942 roku Alojz Kuhar (1895–1958) cały przeciwny obóz za wroga narodu. Wówczas też doszło do bezprecedensowej walki pomiędzy dwiema stronami (pojawiły się również polityczne ofiary). Do tych wydarzeń odniósł się Edvard Kocbek (1904–1981), który stwierdził, że „teraz zaczyna się bój na noże. Ludzie zaczęli się określać. Zaczyna się czas wojny domowej", a także: „Słoweniec strzela do Słoweńca! (…) na własnej skórze odczuliśmy niebezpieczeństwo, które grozi nam ze strony własnych ludzi. To jest nowy element naszego doświadczenia. (…) poczucie totalnej wojny" (*Dnevnik*, 1949). Symbolicznym wydarzeniem, zwłaszcza dla strony katolickiej, było wówczas zabicie przez komunistów studenta Jaroslava Kiklja, którego ofiara stała się ważnym mitem dla tego obozu (bp Rožman: „Nasz bój został dzięki temu metafizycznie ufundowany") (cyt. za: S. Hribar, *Ločevanje duhov*, 2004).

Po drugiej wojnie światowej, kiedy Słowenia stała się częścią składową jugosłowiańskiej federacji, zakazano działalności przedwojennych partii politycznych (pomimo porozumienia Tito–Šubašić), a Kościół katolicki jako jedyna instytucja zachował niezależność wobec władz państwowych. Jednak aparat władzy zaczął walkę przeciw Kościołowi, wykorzystując środki, za którymi skrywała się przekształcona forma „walki kulturowej", a sam Kościół zyskał status wroga klasowego. W latach 70. powróciły wygaszone spory dotyczące zbrodni na obrońcach ojczyzny (*domobranci*) – pierwszy przypomniał o tym tragicznym wydarzeniu Edvard Kocbek na łamach czasopisma „Zaliv", za co władze okrzyknęły go zdrajcą. Sytuacja ta jednak wpisywała się idealnie w ówczesną atmosferę polityczną, gdyż władze potrzebowały społecznego wroga. Sprawę tę kontynuowała potem także – bezpośrednio powołując się na Kocbeka – Spomenka Hribar, która w tekście *Krivda in greh* (1984) przekonywała, że *domobranci* również ginęli za ojczyznę.

W latach 80. po śmierci Tity nastąpił okres społeczno-politycznego i ekonomicznego kryzysu. W połowie dekady powstało ważne opozycyjne czasopismo „Nova revija" zrzeszające słoweńskich intelektualistów piszących na tematy polityczne. W tym kontekście najistotniejszy okazał się numer 57, w którym opublikowane artykuły stały się nową wykładnią słoweńskiego programu narodowego (dyskusja o społeczno-politycznym kryzysie w Jugosławii i trudnym położeniu Słoweńców we wspólnym państwie). Periodyk ten spotkał się z krytyką i atakami również ze strony władz jugosłowiańskich, na

przykład Miloš Bakić (współautor książki *Sedma srpska brigada*, 1986) oskarżył go o posługiwanie się typową dla propagandy faszystowskiej frazeologią i inicjowanie alternatywnych ruchów politycznych.

W okresie walk o niepodległość Słowenii po rozpadzie Jugosławii (w czasie tzw. wojny dziesięciodniowej) słoweńskie ugrupowania polityczne osiągnęły konsensus wokół fundamentalnych dla narodu interesów, polityczne i ideologiczne spory spychając na drugi plan. Nadzieje na zgodę w życiu publicznym – wyrażane na przykład przez pierwszego demokratycznego przewodniczącego parlamentu France Bučara (1923–2015), który obwieszczał koniec wojny domowej i początek demokracji – okazały się złudne, gdyż ideologiczne napięcie w lokalnym życiu politycznym i kulturalnym pozostało, ujawniając różne oblicza w sposób nieznany na zachodzie Europy, do której cywilizacji i politycznych struktur niepodległa Słowenia aspirowała. Pojawiły się spory dotyczące roli katolicyzmu czy też szerzej nauki chrześcijańskiej w życiu narodu – na przykład Andrej Capuder (ur. 1942) i dyskusja wokół zasadności reguły *ora et labora* – a także gorące dyskusje stronnictw katolickich i liberalnych wokół możliwości uznania świętości życia. Konflikty (głównie w kwestiach ekonomicznych) dotknęły także środowiska prawicowej opozycji Demos, które doprowadziły do jej szybkiego rozpadu. Ważną osią sporów był również stosunek do przeszłości (na przykład kwestia rocznicy zwycięstwa nad faszyzmem, która równocześnie była także początkiem 54-letniej dyktatury komunistycznej). Zaczęła się także ostra polaryzacja słoweńskiego społeczeństwa na lewicę i prawicę, na ateistów i wiernych, na czerwonych i czarnych.

Istotą sporów na początku lat 90. były nierozwiązane i wygaszane podczas komunizmu kwestie dotyczące drugiej wojny światowej (zwłaszcza zagadnienie *domobranstva*), dlatego tylko ta problematyka mogła stać się również fundamentem ogólnonarodowej zgody. Symboliczne pojednanie nastąpiło już w 1990 roku podczas pogrzebu tych, którym dotychczas odmawiano do niego prawa. Uroczystość była sprawowana przez biskupa Lublany Alojzija Šuštara (1920–2007) i Milana Kučana (ur. 1941).

W recepcji „wojny kulturowej" uwidacznia się zależność jej ocen od ideowej perspektywy oceniającego. W pierwszej połowie XX wieku przeważają oceny liberałów, wciąż jeszcze zaangażowanych w ideowe spory, a jedynym znaczącym głosem konserwatywnym okazał się Fran Erjavec i jego książka *Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem* (1928). W drugiej połowie stulecia liberalną recepcję tego zjawiska wzbogaciła socjologiczna analiza społeczna. Nowe światło na „wojnę kulturową" rzucili Franc Zwitter (1908–1988) i Vasilij Melik (1921–2009), a także Janko Pleterski (ur. 1923). Dominująca po drugiej wojnie światowej historiografia marksistowska zjawisko to postrzegała przez pryzmat głównie liberalnych ocen, dodatkowo upraszczając złożoność ideową problemu, jak również przyczyniając się do wulgaryzacji najważniejszych dyskusyjnych kwestii.

W najszerszym sensie „wojna kulturowa" służy natomiast (głównie w kontekście współczesnych polemik ideowych) za uogólniające określenie sporów

pomiędzy różnymi grupami społecznymi o wyznawane wartości i idee. W tym kontekście przywołuje się pojęcie *culture war* obecne w amerykańskiej literaturze przedmiotu na opisanie dyskusji prowadzonych pomiędzy liberałami a konserwatystami w latach 60. i 80. XX wieku.

Dolenc E., *Kulturni boj: slovenska kulturna politika v Kraljevini SHS 1918–1919*, Ljubljana 1996; *Forum za dialog med vero in kulturo. Kulturni boj na Slovenskem včeraj, danes, jutri*, ur. B. Senegačnik, Ljubljana 2006; Perovšek J., *Socialistični kulturni boj v letih 1918–1929*, „Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije" 2016, št. 3, s. 601–627.

Damian Kubik

KULTUROCID i URBICID
(Bośnia i Hercegowina)

Pojęcia *kulturocid* ('kulturobójstwo') i *urbicid/urbanocid* ('miastobójstwo') są neologizmami utworzonymi od angielskiego *genocide* (ludobójstwo) (→ *genocid*). Stosowane są na określenie zaplanowanego i celowego niszczenia szeroko rozumianego dziedzictwa kulturowego (→ kultura), materialnego i niematerialnego oraz przestrzeni miejskiej. W Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) terminy te ustępują miejsca określeniom opisowym: zabijanie miasta (*ubijanje grada*), niszczenie kultury i dziedzictwa (*uništavanje kulture i kulturne baštine*) i stosowane są przede wszystkim w odniesieniu do Sarajewa obleganego przez Serbów w latach 1992–1995 i Mostaru, zaś zdecydowanie rzadziej w odniesieniu do mniejszych aglomeracji miejskich w rejonie Semberii i Kozary (północno-zachodnia Bośnia, miasta: Bijeljina, Prijedor, Prnjavor, dziś wchodzących w skład Republiki Serbskiej).

Pojęcie *urbicid*, oznaczające plan zniszczenia miasta, w BiH zyskało popularność dzięki książce serbskiego architekta i kulturoznawcy Bogdana Bogdanovicia *Smrt i grad* wydanej w Belgradzie w 1995 roku. Trzy lata wcześniej, w 1992 roku, ukazała się natomiast monografia zbiorowa *Mostar '92 – urbicid* pod redakcją Srećko Vučiny i Borislava Puljicia (1992), będąca reakcją hercegowińskich intelektualistów na zburzenie przez Chorwatów pamiętającego czasy osmańskie Starego Mostu w Mostarze. W odniesieniu do miast, które w czasie wojny doświadczyły oblężenia – mowa tu głównie o Sarajewie, Višegradzie, Goražde i Gradačcu – najczęściej używa się określenia *ubijanje grada* (zabijanie miasta), będącego tłumaczeniem na język bośniacki terminu *urbicid* (np. H. Džanić, *Vrijeme zla. Ubijanje grada – Gradačac*, 1993; Ž. Vuković, *Ubijanje Sarajeva*, 1993). Z tekstów podejmujących problematykę oblegania bośniackich miast w celu ich zniszczenia wyłania się koncepcja wojny polegającej na

konflikcie cywilizacji wiejskiej (ruralnej) z cywilizacją miejską. W interpretacji wspomnianych autorów historycznym podłożem prób zrównania z ziemią miast jest fakt, że wsie, zwłaszcza położone wysoko w górach, zamieszkiwała przeważnie ludność chrześcijańska (głównie prawosławna), a miasta zbudowane zostały przez Turków osmańskich, a w nich i wokół nich skupiali się przede wszystkim zamożni i średnio zamożni muzułmanie. Miasta miały więc być dla serbskich i czarnogórskich agresorów symbolem osmańskiej władzy i zawłaszczenia przestrzeni kulturowej BiH przez islam i jego wyznawców, a plan ich zniszczenia – wyrazem nienawiści żywionej przez przedstawicieli kultury prymitywnej, niskiej do kultury elitarnej i wysokiej (→ kultura). W bośniackiej literaturze spod znaku *ratno pismo* (literatura wojenna) odzwierciedla się to w powracającym motywie „ludzi z gór" (np. u Almy Lazarevskiej w tomie opowiadań *Pozdrav iz opkoljenog grada*, 1996 lub Nerminy Kurspahić w powieści *Iščezavanje plavih jahača*, 1994), którzy „weszli na wzgórza nad miastem, by siać śmierć i zniszczenie" (A. Lazarevska, *Pozdrav iz opkoljenog grada*, 1996). W tym kontekście *urbicid* jest składową szerszego zjawiska – *kulturocidu*. *Kulturocid* obejmuje bowiem, w powszechnym rozumieniu tego terminu, wszelkie zbrodnicze działania mające na celu niszczenie (ze względów ideologicznych i politycznych) kultury, tożsamości kulturalnej i dziedzictwa pewnej grupy etnicznej lub narodowej (występuje również pod pojęciem *kulturni genocid*), przez palenie, dewastowanie zabytków kultury (pomników, budowli historycznych), obiektów sakralnych (meczetów, grobów świętych mężów – *turbe*, klasztorów derwiszy – *tekkije*), cmentarzy, instytucji kultury (teatrów, kin, bibliotek, sal koncertowych), instytucji pożytku publicznego (np. gmachów poczty, szkół, uniwersytetów, obiektów sportowych). Zjawisko to w BiH zostało wielokrotnie opisywane, na przykład przez Hamida Faruka, *Kulturna baština u Foči i okolini i njeno uništavanje* (1995) czy Nenada Halibegovicia, *Uništavanje kulturno-historijskog naslijeđa u Sarajevu 1992–1995 godine* (2013). Szczególnym wariantem kulturobójstwa jest książkobójstwo (bośn. *knjigocid*), polegające na niszczeniu księgozbiorów w celu wyrugowania pamięci kulturowej narodu lub grupy etnicznej, której książki są fizycznymi nośnikami (opisana przez Ante Lešaja w opracowaniu *Knjigocid. Uništavanje knjiga u Hrvatskoj 1990-ih*, 2011). W przypadku BiH termin ten pojawia się przede wszystkim w odniesieniu do spalenia Biblioteki Sarajewskiej, ulokowanej w historycznym budynku Gradska Vječnica na brzegu przecinającej miasto rzeki Miljacki. Motyw płonącej biblioteki i książek ginących w ogniu jest jednym z toposów literatury powstającej w oblężonym Sarajewie (np. A. Žalica, *Trag zmajeve šape*, 1994). Równie często eksploatowanym motywem literackim jest motyw niszczenia Krajowego Muzeum Bośni i Hercegowiny (Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, opisany m.in. przez Nenada Veličkovicia w powieści *Konačari* (1997), a od strony naukowej omówiony przez Nihada Halibegovicia w *Uništavanje kulturno-historijskog naslijeđa u Sarajevu 1992–1995 godine. Spašavanje Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u ratnim uvjetima*, 2013). Jeszcze inny przypadek kulturobójstwa, tym razem

rozumianego jako działania wymierzone w niszczenie uniwersytetu postrzeganego jako *rasadnik znanja i kulture* (‘miejsce krzewienia wiedzy i kultury’), prezentuje książka Faruka Caklovicia *Hilijadu sedamdeset devet dana opsade Univerziteta u Sarajevu* (2007).

Współcześnie problem kulturobójstwa i miastobójstwa, podobnie zresztą jak ludobójstwa, znajduje istotne miejsce w dyskursie tożsamościowym. *Kulturocid* we wszystkich odmianach stanowi przerwanie ciągłości historycznej (→ historia) i kulturowej Boszniaków (→ naród). W połączeniu z planem czystek etnicznych i *genocidu* ma zatem doprowadzić nie tylko do biologicznego wyeliminowania narodu (→ ewolucja), ale także zatarcia wszelkich materialnych i niematerialnych śladów jego istnienia. Symbolem takich działań w BiH, zwłaszcza zaś w Republice Serbskiej, jest budowanie serbskich miast z ich świątyniami, instytucjami kultury i budynkami pożytku publicznego na miejscu zburzonych meczetów, cmentarzy i miejsc kaźni. Szczególnym przykładem takiego miejsca jest Bijeljina – przed wojną niemal w całości muzułmańska, po wojnie niemal wyłącznie serbska. Do podobnych zjawisk, choć nie na taką skalę, dochodzi również po stronie boszniackiej. W przestrzeni miejskiej dzisiejszego Sarajewa marginalizowana jest serbskość wraz z wszelkimi jej przejawami, choć równocześnie podtrzymywany jest mit tego miasta jako wielokulturowego i wieloreligijnego „serca Bałkanów” lub „Małej Jugosławii”.

Mijo Andrić I., *Pisma iz opsade 1992–1995*, Sarajevo 1998; Tucaković Š., *Kulturocid na Drini. Materijalni spomenici kulture Bošnjaka-muslimana uništeni u toku srpske agresije 1991–1995*, Sarajevo 2012.

Agata Jawoszek-Goździk

KULTUROCID i URBICID
(Chorwacja)

Pojęcia *kulturocid* (‘kulturobójstwo’) i związany z nim *urbicid* (‘miastobójstwo’, rzadziej w formie *urbanocid*) stosowane są na określenie systematycznego i celowego niszczenia materialnego i niematerialnego dziedzictwa kulturowego i przestrzeni miejskiej. Terminy te są silnie nacechowanymi neologizmami utworzonymi od łacińskiego zapożyczenia *genocid* (ludobójstwo) (→ *genocid*).

Termin *urbicid* – rozumiany często jako mający węższy zakres niż *kulturocid* – został prawdopodobnie po raz pierwszy użyty przez angielskiego pisarza Michaela Moorcocka (*Dead God’s Homecoming*, „Science Fantasy” 1963, No. 59), a następnie powtórzony przez krytyków restrukturyzacji przestrzeni miejskiej w Stanach Zjednoczonych – Adę Louise Huxtable (*Will They Ever Finish Bruckner Boulevard? A Primer on Urbicide*, 1972) i Marshalla Bermana (*Falling*

Towers: City Life After Urbicide, 1996). W retoryce chorwackiej i bośniackiej upowszechnił się w czasie wojny w latach 1991–1995 za sprawą serbskiego architekta Bogdana Bogdanovicia i został natychmiast podchwycony przez środowisko architektów, którzy w wielojęzycznej publikacji *Mostar '92 – urbicid* (ur. S. Vučina, B. Puljić, 1992) opisali za jego pomocą zbrodnie wojenne dokonane przez chorwackie wojska na tkance miejskiej bośniacko-hercegowińskiego Mostaru (m.in. zburzenie zabytkowego Starego Mostu). Wydarzeniem, które ugruntowało pojęcie *urbicid*, było oblężenie i systematyczne niszczenie przez wojska serbskie Sarajewa (N. Pirnat-Spahić, *Destrukcija multikulturalnog grada: Sarajevo*, „Informatica museologica" 1992, br. 1–4). Rozpowszechnienie takiego kontekstu użycia w okresie wojny chorwacko-serbskiej i wojny w Bośni przyczyniło się do użycia omawianego pojęcia przez Kanishkę Goonewardenę i Stefana Kipfera na określenie prowadzonej przez Izrael polityki systematycznego niszczenia osad palestyńskich (*Postcolonial Urbicide. New Imperialism, Global Cities and the Damned of the Earth*, „New Formations" 2007, No. 59), a następnie na określenie dewastacji miast podczas wojny w Iraku.

Próby systematyzacji pojęcia podjął się angielski badacz Stephen Graham, który zdefiniował *urbicid* jako użycie politycznej przemocy mającej podłoże etniczno-nacjonalistyczne w celu zniszczenia organizmu miejskiego (jak w przypadku wielonarodowego Sarajewa) lub jako działanie przybierające postać celowego i systematycznego niszczenia infrastruktury niezbędnej do podtrzymania cywilizowanych warunków życia miejskiego (np. deelektryfikacja). Trzecia możliwość to rozumienie *urbicidu* jako elementu polityki miejskiej polegającej na wyburzaniu miejsc uznanych za nienowoczesne i nieestetyczne (np. niszczenie slumsów) (S. Graham, *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, 2010).

Na gruncie chorwackim przyjął się raczej termin szerszy – *kulturocid*, stosowany na określenie serbskich działań wojennych dążących do całkowitego zniszczenia chorwackiego dziedzictwa kulturowego (w tym również miast). O szybkiej adaptacji omawianych terminów świadczyć może temat tzw. okrągłego stołu „Kulturocid u Hrvatskoj", który odbył się w 1992 roku, kiedy po raz pierwszy zjawisko to poddano teoretycznemu namysłowi (np. A. Miloradović, *Kulturocid*, „Mogućnosti" 1992, br. 5–6–7, a także publikacje historyków sztuki – np. I. Maroević, *Croatian Museums in the 1991–1992 War*, w: R. Ivančević (ed.), *Cultural Heritage of Croatia in the War 1991/92*, 1993).

Lata 90. i okoliczności wojenne przyczyniły się do refleksji nad różnymi wariantami eksterminacji. Czytelnik znajdzie zatem termin *etnocid* (etnobójstwo) (B. Šulc, *Muzeji u ratu*, w: V. Pavić (ur.), *Ratne štete na muzejima i galerijama u Hrvatskoj*, 1997), a także *memoricid* (pamięciobójstwo, termin używany za Reynaldem Secherem). Pojawiły się także dwie propozycje uogólniające, a mianowicie wywiedziony z greckiego wyrazu *oikos* (dom, najbliższe otoczenie) *oikocid* – obejmujący zarówno zbrodnie na ludzkości (*genocid*), dziedzictwie kulturowym (*kulturocid*), jak i celowe zniszczenia krajobrazu naturalnego w celu przyniesienia strat przeciwnikowi i utrudnienia

warunków życia (*ekocid*) (I. Cifrić, *Rat i õikocid*, „Socijalna ekologija" 1992, br. 2), a także ukuty później termin *heritocid* ('dziedzictwobójstwo') (M. Sjekavica, *Sustavno uništavanje baštine – prema pojmu kulturocida/heritocida*, „Informatica museologica", XLIII, 2012). Z kolei pojęciem węższym będzie *knjigocid* ('książkobójstwo') – ukute przez Ante Lešaję, a stosowane na określenie systematycznego niszczenia serbskich książek i zbiorów bibliotecznych w latach 90. (A. Lešaja, *Knjigocid. Uništavanje knjiga u Hrvatskoj 1990-ih*, 2012).

W większości publikacji autorzy zastrzegają, że *kulturocid* nie obejmuje zniszczeń pojedynczych budowli czy pomników, ale oznacza systematyczne i zaplanowane niszczenie wielu obiektów, któremu przyświeca chęć unicestwienia dziedzictwa narodowego. Celem takiego działania jest zniszczenie kultury przeciwnika rozumianej jako wartość narodowa (→ kultura), pozbawienie go niezbywalnego prawa do własnej przestrzeni, w której łączy się w niewidzialny sposób to, co naturalne, z tym, co historyczne, definiując jego tożsamość (I. Maroević, *Rat i baština u prostoru Hrvatske*, 1995). Zbrodnie na kulturze opisywano także jako praktyki mające na celu uśmiercenie idei ojczyzny (→ ojczyzna) i egzekucje na *alter ego* tożsamości (T. Šola, *Eseji o muzejima i njihovoj teoriji: prema kibernetičkom muzeju*, 2003). Porównania takie były możliwe dzięki obecnemu w omawianej kulturze (wcale nie odosobnionemu) silnemu przekonaniu, że w dziedzictwie kulturowym ucieleśniają się najważniejsze wartości narodu, które tworzą tkankę jego tożsamości. Sytuowanie materialnych i niematerialnych form tego dziedzictwa w systemie aksjologicznym narodu i utożsamienie ich z nośnikami pamięci i wartości skutkowało tym, że próby ich zniszczenia w sposób uzasadniony postrzegano jako próbę modyfikacji, falsyfikowania, okaleczania czy w skrajnej formie unicestwiania tożsamości narodowej (M. Sjekavica, *Sustavno uništavanje baštine – prema pojmu kulturocida/heritocida*, „Informatica museologica", XLIII, 2012). Zdecydowanie odrzucano zwykłą agresję, ignorancję i niewiedzę jako przyczynę ataków na obiekty kultury (o czym świadczyć miały ataki na budowle oznaczone symbolem ustalonym przez konwencje haskie i mówiącym, że są wpisane do Międzynarodowego Rejestru Dóbr Kultury Objętych Ochroną Specjalną), zwracając nieustannie uwagę na to, że *kulturocid* wynika z przekonania, iż tożsamość jest czynnikiem separującym, a nie integrującym. Podkreślano także, że dziedzictwo może prowadzić do pojednania i wzajemnego zrozumienia, ale może też być ziarnem niezgody i wywoływać chęć unicestwienia symbolicznych manifestacji Innego (T. Šola, *Baština kao poziv i društveno opredjeljenje*, w: Ž. Vujić, M. Špikić, *Ivi Maroeviću baštinici u spomen*, 2009). Na gruncie chorwackim *kulturocid* przypisuje się przede wszystkim stronie serbskiej (atak artyleryjski na Stare Miasto w Dubrowniku, doszczętne zniszczenie Vukovaru, oblężenie Sarajewa i stanowiące symbol kulturobójstwa spalenie tamtejszej Biblioteki Narodowej), amnezją obejmując zniszczenia dokonane przez wojska chorwackie w Bośni (atak na Gorni Vakuf i Počitelj, zniszczenie Starego Mostu w Mostarze oraz meczetów i zabytków kultury osmańskiej

w jego wschodniej części), których celem było wymazanie islamskiej tożsamości miasta. Choć wypowiedziane w innym kontekście, potwierdzałyby to słowa mówiące o tym, że pomniki – świadkowie czasów i ludzi – mogą być użyte jako dowód przynależności danej ziemi (J. Vinterhalter, *Zaštita u muzejima – prvi ratni zadatak, šest godina poslije*, w: V. Pavić (ur.), *Ratne štete na muzejima i galerijama u Hrvatskoj*, 1997). Oskarżenia o zbrodnie przeciwko kulturze były także formułowane w haskim Międzynarodowym Trybunale Karnym ds. Zbrodni Wojennych w byłej Jugosławii.

Kulturocid postrzegano jako rodzaj ikonoklazmu, którego celem jest wyrugowanie poprzednio obowiązujących tradycji politycznych, religijnych, ale także systemów wartości. Paradoksalnie miał on jednak również moc kreowania nowych obrazów, szczególnie takich, które trwale zapisały się jako symbole ostatniej wojny, na przykład tzw. sarajewskie róże (ślady po eksplozji pocisków wypełnione na pamiątkę czerwoną masą) czy ostrzelana wieża ciśnień w Vukovarze, która funkcjonuje dziś jako swoisty pomnik destrukcji. *Kulturocid* utożsamiony został jednoznacznie z aktem barbarzyństwa i stanowił ważny element chorwackiej retoryki, w której Serbów przedstawiano jako naród niecywilizowany i prymitywny. Przyczynił się do tego wydany w Zagrzebiu w 1993 roku tekst wspomnianego już serbskiego architekta Bogdana Bogdanovicia o znaczącym tytule *Grad kenotaf* – tekst został pierwszy raz opublikowany w czasopiśmie „Borba” 28 IV 1992 pod tytułem *Ritualno ubijanje grada* – w którym autor konstatował, że cywilizowany świat zapomni o popełnionych na Bałkanach morderstwach, ale amnezja ta nigdy nie obejmie faktu burzenia miast. Bezpośrednio wskazywał także winnych temu „Serbów barbarzyńców”, nazywając ich nowymi Hunami i przeciwstawiając cywilizowanemu Zachodowi, w słowniku, w którym zatarła się różnica między pojęciami miasta i cywilizacji. W jego opinii niszczenie miast z perspektywy Zachodu jest nie tylko działaniem irracjonalnym, ale przede wszystkim agresywnym atakiem wymierzonym w jego wartości. Bogdanović przypisywał kulturze serbskiej nienawiść w stosunku do miasta, której echa miały już pobrzmiewać w najstarszych serbskich eposach, a która bierze się z nieumiejętności podporządkowania się strukturom wyznaczanym przez specyficzny miejski system wartości, estetykę, zasady zachowania, a także język, którego oni, „prymitywni Serbowie”, nie rozumieją. Zbrodnie na kulturze uznawano także za formę odczłowieczenia i zezwierzęcenia, nazywając je „śmiercią natury ludzkiej” (*poguba ljudske naravi*) (I. Maroević, *Rat i baština u prostoru Hrvatske*, 1995). Ten element retoryki odnosi się nie tylko do czasu wojny, ale funkcjonuje w różnych formach, stanowiąc wyraz silnego przeświadczenia Chorwatów o przebiegającej wzdłuż wschodniej granicy ich państwa linii oddzielającej pozytywnie wartościowany Zachód od niecywilizowanego Wschodu (→ Europa; → przedmurze chrześcijaństwa).

W tej optyce *kulturocid* był także zaprzeczeniem idei ewolucji (→ ewolucja) i postępu (→ postęp) oraz cyklicznego rozwoju kultury, w którym możliwość odtwarzania określonych idei utrwalonych w jej materialnym dziedzictwie

jest procesem podstawowym. Zniszczenie kultury oznacza zaś przerwanie tego procesu i uniemożliwienie utrwalenia się jej wartości (M. Sjekavica, *Sustavno uništavanje baštine – prema pojmu kulturocida/heritocida*, „Informatica museologica", XLIII, 2012).

Pojęcia *kulturocid* używano także na określenie wewnętrznej polityki chorwackiej lat 90. w odniesieniu do pomników upamiętniających walkę narodowowyzwoleńczą narodów Jugosławii. W związku z tym, że podkreślały również antyfaszystowski fundament państwa, a w pierwszym dziesięcioleciu istnienia niepodległej Chorwacji próbowano włączyć do tradycji państwowej spuściznę Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska, 1941–1945), podejmowano nie do końca legalne próby pozbycia się ich z lokalnego krajobrazu kulturowego. W oficjalnej wersji mówiono jednak o konieczności symbolicznego odcięcia się od przeszłości socjalistycznej Jugosławii, państwa opresyjnego w stosunku do Chorwatów. Korygowanie chorwackiej pamięci dotyczącej niedawnej przeszłości przybrało formę masową, o czym świadczą liczby: z publicznej przestrzeni usunięto 2 964 pomniki i tablice, wśród których wiele miało niepodważalny walor artystyczny (np. Spomenik pobjedi naroda Slavonije Vojina Bakicia) – J. Hrženjak (ur.), *Rušenje antifašističkih spomenika u Hrvatskoj 1990.–2000.* (2002). Równolegle do usuwania pomników i obelisków dokonywano operacji na dziedzictwie niematerialnym, czego wyrazem była m.in. puryfikacja podręczników szkolnych z treści świadczących o tradycjach antyfaszystowskich czy przemianowywanie ulic.

Na początku wieku XXI pojęcia *kulturocid* i *urbicid* poszerzają znaczenie i stosuje się je w odniesieniu do każdej dewastatorskiej interwencji w tkankę miejską, na przykład plakatowania i zaśmiecania przestrzeni reklamami, budowania galerii handlowych w centrach miast, niezgodnych z regułami sztuki ingerencji w architekturę. Nie zmieniło ono jednak swojego głębokiego znaczenia – nadal oznacza praktyki mające na celu odebranie miasta jednostkom, utrudnienia w proksemice miejskiej. Jedyna różnica polega właściwie na tym, że nowe zasady poruszania się człowieka w zurbanizowanym środowisku określa „odczłowieczony kapitalizm" (D. Stipan, *Vrijeme kulturocida*, „Informatica museologica", XLV–XLVI, 2016).

Bogdanović B., *Grad i smrt*, Beograd 1994; Dąbrowska-Partyka M., *Domoljublje i kulturocid. Retoryka chorwackich tekstów o tematyce narodowej*, w: *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 195–208; *Okrugli stol „Kulturocid u Hrvatskoj", Zagreb, 16 III 1992*, „Mogućnosti" 1992, br. 5–6–7; Tucaković Š., *Kulturocid na Drini. Materijalni spomenici kulture Bošnjaka-muslimana istočne Bosne u toku srpske agresije 1991.–1995.*, Sarajevo 2012.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

MACEDOŃCZYCY ANTYCZNI
(Macedonia)

Kwestia etnicznej i językowej tożsamości starożytnych mieszkańców macedońskiego terytorium – na czele z obdarzanymi największym prestiżem w europejskiej tradycji antycznymi *Makedones* – już w XIX wieku odgrywała rolę quasi-historycznego czynnika autoidentyfikacyjnego na fali wielu podobnych bałkańskich romantycznych wizji przeszłości. Początkowo ożywiał ją wpływ serbskich i bułgarskich (wcześniej też chorwackich) adaptacji średniowiecznych aleksandreid, z których na przykład samą postać Aleksandra Wielkiego odczytywano jako „moralny archetyp" w walce przeciw Osmanom, czasem wręcz chrystianizowano. W takiej heroizacyjnej funkcji cały topos antyczny rozwijany był zwłaszcza od lat 70., by zmaterializować się w tekstach Ǵorǵi Pulevskiego, Grigora Prličeva, manifeście Tymczasowego Rządu Macedonii („naród cywilizujący ludzkość zwycięskimi falangami i arystotelesowską oświatą", 1881), wypowiedziach Rajko Žinzifova, Isaiji Mažovskiego (uznającego charakter substratu antycznego za słowiański), redaktorów czasopisma „Лоза" czy Marko Cepenkova; na początku XX wieku podobny sposób myślenia – metaforyzację antyku jako argumentu w upominaniu się o aktualne prawa polityczne kraju – reprezentowali natomiast Nikola Karev, Dimitrija Čupovski, Trifun Grekov, Vasil Ivanovski i inni, jednak w okresie istnienia obu Jugosławii mitologizację epoki aleksandryjskiej znacząco centralnie ograniczano jako partykularną i zagrażającą nowemu układowi etnopolitycznemu w kolejnych wielonarodowych wspólnotach państwowych.

Odnowiona i poszerzona została po 1991 roku, gdy wpisano ją w strategię reinterpretacji kanonu tradycji politycznej i kulturowej – opierającej się na wykazywaniu ciągłości historii etnicznej, kulcie „pamięci głębokiej", rekonstruowaniu zamierzchłych norm językowych i innych systemów symbolicznych oraz rewaloryzacji znaczenia wybitnych postaci. Z trzech współistniejących wówczas narracji etnogenetyczno-tożsamościowych (kontynuacyjnej – wciąż jeszcze dominującej oficjalnej „słowiańskiej", czysto antycznej i najbardziej wiarygodnej symbiotycznej – „podwójnych korzeni") w szczególnie spektakularny sposób zamanifestowała się właśnie druga, wykazująca starożytną monogenezę macedońskiego kodu cywilizacyjnego z pominięciem wieloźródłowych wpływów zewnętrznych. Równolegle zaczęto także kwestionować samą monogenezę słowiańską, odwołując się do idei synkretyzmu etnokulturowego (w tym językowego), ze wskazaniem na przykład na kategorię śródziemnomorskości – kodu „przerwanej tradycji" wyizolowanej przez oderwanie kraju od wybrzeża egejskiego, lecz utrwalonej w reliktach tekstów folkloru i licznych asocjacjach mitologiczno-geograficznych w kulturze wysokiej. W związku z nagromadzeniem na własnym terenie licznych materialnych rekwizytów o niepewnej kwalifikacji etnohistorycznej pospiesznie rozpoczęto w ramach

obrony „interesu kulturalnego" budowanie nowego paradygmatu o ambicjach naukowych, w którym dokonywano archaizacji miejscowych artefaktów w połączeniu z apologią separatystycznego tradycjonalizmu jako odpowiedzią na gruntowną przebudowę całokształtu stosunków regionalnych – zwłaszcza z państwem greckim. Przejawiło się to w skrajnych postaciach w obrębie wielu dyscyplin humanistycznych: w filozofii – w formie szerokiego zakresu tolerancji wobec uznania pewnych filozofów antycznych za „macedońskich"; w dziejopisarstwie – m.in. przez rewizję tzw. problemu *Enetoi* (Homerowych Wenetów), akcentowanie roli dynastii macedońskiej w świecie egejskim czy długotrwałości jej spuścizny cywilizacyjnej w średniowieczu; w archeologii – w relatywizacji ocen materiału dowodowego pod kątem hierarchizacji stopnia rozwoju sąsiednich kultur prehistorycznych oraz wyznaczania obszarów granicznych państwa *Makedones*, z założenia odrębnych etnicznie od Greków; w lingwistyce – przez poszukiwanie „transhistorycznego kodu" wyrosłego ze szczątkowo zachowanego w niecałej setce leksemów języka staromacedońskiego (nadal prowadzone są w tym kierunku ekspertyzy grafologiczne – Tome Boševski, Aristotel Temtov).

Z takich ambicji wypływają rozważania etnogenetyczne i etymologiczne dotyczące neolitycznego paleobałkańskiego ludu Pelazgów – rzekomego substratu wszystkich późniejszych formacji etnojęzykowych (na czele z antyczną „protosłowiańską" powstałą rzekomo w Macedonii – Taško Belčev), twórców całej podstawy onomastyki terytorium macedońskiego i kulturowych poprzedników także mniej rozwiniętych plemion greckich. W rozumowaniu tym chodzi głównie o wykazanie *continuum* istnienia „genu prabałkańskiego" u rodaków Aleksandra Wielkiego, pozostawiających Grekom prawa ledwie do dziedzictwa jednego z wielu młodszych plemion – Dorów. Podobnie postrzega się znaczenie wysoko rozwiniętej cywilizacji zamieszkujących środkowo-wschodnią Macedonię wojowniczych Pajonów (VI wiek p.n.e.), z usytuowaniem – poświadczonym przez autorytatywne źródła – między trackim Wschodem, iliryjskim Zachodem i greckim Południem. Ich długą odrębność i dokładne wpasowanie w granice obecnego państwa wbudowuje się jako brakujący łącznik do łańcucha cywilizacji w charakterze idealnego wzorca egzystencji archaicznego przodka.

Ma to na celu również wykazanie istotności wkładu formacji aleksandryjskiej do całego dziedzictwa helleńskiego, gdy świat Hellady jeszcze w VII wieku p.n.e. pozostawał konglomeratem miast-państw w obliczu sprawnej i spójnej monarchii macedońskiej. Nie bez znaczenia jest tu fakt, iż starożytna nazwa kraju przetrwała wszystkie zmiany etnopolityczne na jego obszarze – począwszy od powiązania z bliskim Olimpowi Ajgaj (z nekropolią królewską) założonym przez ród Argeadów, przez konotacje z Pellą (i okoliczną akademią Arystotelesa; także miejscem urodzin w XIX wieku „ojca separatyzmu macedońskiego" Krste Misirkova), do istotnego do dziś podziału Macedonii na dolną (bliższą kulturze greckiej) i górną. Grecko-słowiański spór o symbole, zapoczątkowany odkryciem w 1977 roku w zaniedbywanej uprzednio przez

archeologów Verginie grobowców królów macedońskich (zawierających larnaks ze szczątkami Filipa II i wyobrażeniem szesnastoramiennej gwiazdy), w 1995 roku doprowadził jedynie do drobnych ustępstw w kwestii solarnej symboliki flagi narodowej („słońca wolności"), lecz nie rozstrzygnął fundamentalnego zagadnienia praw do sukcesji tradycji terytorialno-państwowej i kulturowo-mitologicznej. W ramach tej ostatniej nad górnym Wardarem (antycznym Axios) lokalizuje się więc na przykład konkurencyjny „alternatywny Olimp" (Pelister) z całym panteonem i systemem kosmogonicznym, przyswajając przy okazji patronat postaci „zmacedonizowanego" Orfeusza – podobnie jak czynili to Bułgarzy, identyfikując go w XIX wieku z „własną" Tracją. Dowodzeniu ciągłości jednolitej tradycji sprzyja układ identyfikujących ją miejsc symbolicznych, takich jak Kokino (obserwatorium astronomiczne z ok. 1800 roku p.n.e.), pajońska Bylasora, „królewskie" miasto Pelagonia, wzgórze Plaošnik w Ochrydzie, ruiny Astraion k. Strumicy czy wreszcie wielokulturowe Saloniki. Szczególna rola w upolitycznionym często wykazywaniu cywilizacyjnej archaiczności i autochtoniczności (Republiki) Macedonii przypadła archeologii – z liczbą ok. pięciu tysięcy stanowisk i obficie subsydiowanymi pracami wykopaliskowymi (oraz towarzyszącą im krytyką w wielu środkach masowego przekazu jako kolekcjonerskiego retrogardyzmu). Uroczysta publiczna ekspozycja znalezisk i działania propagandowe – jak skopiowanie (2008) z Muzeum Archeologicznego w Stambule tzw. Sarkofagu Aleksandra z III wieku p.n.e. czy filmowanie historycznych epopei fabularnych – wywołały częściowy skutek społeczno-integracyjny w środowisku wewnętrznym i ambiwalentną reakcję na zewnątrz kraju. Równolegle następowała poza głównym obiegiem naukowym rewizja ustaleń geografii historycznej, co czynił na przykład Slobodan Bogoevski (Olimp na szczycie gór Pirin, Argos – w pobliżu Kavadarci, Dion – w obecnej wsi Teovo, Pella i akademia Arystotelesa – w okolicach Strumicy i pasma Belasica, podobna weryfikacja położenia Ajgaj i Edessy, kwestionowanie migracji Indoeuropejczyków – „mitu etnopolitycznego") czy Risto Ivanovski (arena wojny trojańskiej w kotlinie Pelagonii wokół Bitoli – miejsca pochodzenia Homera, kontakty zaginionej floty macedońskiej z Majami w Ameryce, Awicenna jako pośrednik przekazujący „staromacedońską" wiedzę medyczną Europejczykom itp.). Brak potwierdzonej obecności samego Aleksandra na aktualnym terytorium państwa (poza południowym jego skrawkiem) spowodował z kolei rozrost kultu postaci ojca władcy – Filipa II, mającego – jak i matka Olimpias – z tym obszarem bliższe związki jako jego kolonizator. Nie przeszkodziło to we wprowadzeniu do obiegu terminu „okres macedonistyczny" jako zamiennika określenia „hellenistyczny" i reedycji od lat 90. różnych wariantów wypreparowanego „testamentu Aleksandra" (przytaczanego jeszcze przez Pulevskiego) – w postaci przekładów tzw. rękopisu Metza czy wersji Pseudo-Kallistenesa – mającego świadczyć o jaskrawej odrębności ówczesnego etnosu macedońskiego. W folklorystyce doszukiwano się z kolei obecności „żywych skamielin" antycznych w kroju strojów ludowych czy formach korowodów tanecznych. Równolegle do „remacedonizacji"

północnej Grecji od lat 80. (gdy dzięki klimatowi filohellenizmu na Zachodzie zaczęto „z europejskiego przyzwolenia" powszechnie stosować nomenklaturę macedońską obiektów i instytucji) ruszył także w byłej jugosłowiańskiej republice proces wyścigu nazewniczego dotyczącego na przykład prestiżowych budowli sportowych czy komunikacyjnych.

Procedurze jej przyjmowania do międzynarodowej społeczności w 1993 roku – jeszcze z dyskusyjnymi symbolami państwowymi, a przede wszystkim nazwą – towarzyszyła rewizja znacznej części powstałej w czasach titowskich historiografii dotyczącej antyku, a ku amatorskiej działalności badawczej zwrócili się w tej sytuacji inżynierowie, lekarze, prawnicy czy dziennikarze, podejmując niejednokrotnie prywatne wyprawy naukowe na cały obszar byłego imperium Aleksandra (same zaś jego liczne pomniki w kraju fundowali z własnych środków zamożni emigranci). Edycje popularnych prac historyczno-archeologicznych przybrały ogromną skalę (Angelina Markus, Vasil Tupurkovski, Lidija Slaveska i in.), do czego doszła (szczególnie w XXI wieku) intensywna promocja zagranicznych książek podających w wątpliwość greckie pierwszeństwo w tworzeniu podstaw cywilizacji europejskiej (jak *Black Athena* Martina Bernala, eksponująca jej korzenie fenicko-egipskie). Próbowano Macedonię identyfikować z zaginioną Atlantydą (Jozo Boškovski, Pandil Kosturski), poszukiwać zaginionych papirusów z „biblioteki Aleksandra", konstruować „poczet wielkich Macedonek" z okresu 3000 lat (Sokrat Panovski). Aleksandar Donski w wielu książkach i inni wątpili w obecność „genu słowiańskiego" u dzisiejszych Macedończyków (podkreślając brak jakichkolwiek przekazów ludowych o przesiedleniach z Północy), wskazywali na obecność pierwiastków antycznych w folklorze (zwłaszcza prozie ustnej – motywy filozofa, faraona, lwa, dziedziczenia pierścienia i in.; ponadto archaiczne instrumenty muzyczne, kult wina, relikty matriarchatu itp.), podkreślali macedońską lokalizację wielu wątków klasycznej mitologii – interpretując też losy królewicza Marka jako transmutację mitu o Herkulesie. Historycy, filozofowie i teologowie idealizowali zrealizowaną przez Aleksandra arystotelesowską ideę ekumeny, w której dostrzegali antycypację nowoczesnego rozumienia wielokulturowości oraz tolerancji religijnej. Jego kosmopolityczny geniusz miałby tu syntezować macedońską moc myśli i oręża, helleński ideał kultury, egipską tradycję skutecznej władzy oraz estetykę perskiego przepychu. W refleksji religioznawczej pojawiły się sugestie syntezy politeistycznych panteonów antycznego i słowiańsko-pogańskiego, wątki władczyni Egiptu Kleopatry VII patronującej przechowaniu macedońskiej „rodzimej wiary", uwypuklanie znaczenia panowania dynastii macedońskiej nad Ziemią Świętą dla kształtu tekstu biblijnego i całej jego kulturowej otoczki, podkreślanie długiego synkretyzmu wieloźródłowych lokalnych kultów potwierdzonego w znaleziskach archeologicznych. W pewnym zakresie ideologia ta tolerowana była i jest przez władze macedońskiej Cerkwi, co odbija się choćby w splocie wątków antycznych i chrześcijańskich widocznym w państwowej ikonografii (symbolika odznaczeń, umundurowania itp.).

Funkcjonujący od 2006 roku neohistorycystyczny Narodowy Program Kultury, sprowadzający jej wartości do kategorii monoetnicznego dziedzictwa i poddający ją spektakularnej antykizacji, w najbardziej jaskrawy sposób przejawił się w architektonicznej wizji kosztownego projektu monumentalizacji stolicy „Skopje 2014". Jego krytyce (z użyciem terminów „miasto-teatr", „nowa epoka brązu", „bucefalizacja historii" czy „trojański koń nacjonalizmu") towarzyszyło z drugiej strony dowodzenie zasadności takiej manifestacji koniecznością instytucjonalnego i zmaterializowanego wykreowania ducha narodowego w warunkach międzynarodowego niedowartościowania, walki o etnonim, język i własną historię (zagrożenia odrodzonymi ideologiami panhellenizmu i paniliryzmu – w ostatnim przypadku zakładającej na przykład „protoalbańskie" pochodzenia matki Aleksandra). Stąd „panaleksandryjska" idea polityczna i kulturalna miała posłużyć za parawan ofensywy dyplomatycznej, ale i za możliwą do spieniężenia „markę narodu" – opartą właśnie na historii i kulturze. Dla symbolicznych inicjatyw popularyzujących tę ideę (jak oficjalnej wizyty księcia ludu Hunza/Buruszów z Pakistanu jako aktu „odnowienia więzi" z braterską ziemią „potomków żołnierzy Aleksandra" – 2008) wspomożenie stanowiło odsuwanie na drugi plan kategorii słowiańskości jako jakości czysto politycznej. Klimat taki znalazł odbicie w bogatej reprezentacji literackich motywów idealnego (dawnego) i realnego czasu oraz podobnie przeciwstawianych sobie przestrzeni. Przed 1991 rokiem były one jeszcze zakamuflowane u wielu twórców (zwłaszcza poetów) w obrazach artystycznych, a następnie przybrały kształt wprost wyrażanych diagnoz kulturoznawczo-historiozoficznych – jak w „nomadyczno-aleksandryjskiej" powieści Trajana Petrovskiego *Саркофагот на македонската земја* (2001); sam zaś motyw starożytnego imperatora stał się toposem znaczącym dorobek całej plejady autorów, także piszących dla dzieci.

Podporządkowana zasadzie tworzenia kanonu własności wyłącznej, nadgorliwa często „ucieczka od synchronii" wpisuje się w charakterystyczną dla opóźnionych autoidentyfikacji tendencję do ciągłego konfrontowania się z sąsiednimi historiografiami i „filozofiami narodowymi", częściowo wchłanianymi jako rodzime, a częściowo z uprawnienia sprawiedliwości dziejowej falsyfikowanymi. Nadużycia takiej „reskrypcji" wielkiej narracji antycznej krytycznie próbują w ostatniej dekadzie demaskować Nade Proeva, Eleonora Petrova czy Natalija Popovska, posługując się rzetelną analizą tekstów źródłowych jako orężem przeciw epigońskiemu romantyzmowi narodowemu – obalając pseudolingwistyczne nadinterpretacje dawnego „macedońskiego *koine*", postulując ostrożność z domestykacją przekazów mitologicznych (przeniesionych mimo wszystko przez filtr grecki), broniąc znaczenia komponentu słowiańskiego w tradycji narodowej i przeciwstawiając się obsesji „etnicznej monogenezy" wywodzonej z nie do końca sprawdzalnych źródeł.

Богоески С., *Етногенеза и култура на древните Македонци*, Скопје 2016; Петрова Е., *Идејата за екумената и нејзината историско-философска подлога*,

w: *Макропроект „Историја на културата на Македонија"*, ред. Г. Старделов, кн. 11: *Историја на идеите на почвата на Македонија*, Скопје 2000, с. 137–140; Петрова Митевска Е., Поповска Н., *Античка Македонија. Критички приод кон интерпретацијата на историјата и историографијата*, Скопје 2011; Проева Н., *Прилог кон историјата на античките Македонци*, Скопје 1991.

Lech Miodyński

MACEDOŃCZYCY BIBLIJNI
(Macedonia)

Etniczne konteksty interpretacji historycznego oraz geograficznego materiału zawartego w Starym i Nowym Testamencie zdominowały w drugiej połowie XX wieku diagnozy części autorów macedońskich (działających w obiegu naukowym – Ǵorǵi Pop-Atanasov, jak i popularyzatorskim – Aleksandar Donski oraz wielu innych), poszukujących w przekazach biblijnych źródeł narodowej tożsamości odrębnej od wszystkich sąsiednich. Ich tezy sprowadzają się nie tyle do dowodzenia całkowitej etnogenetycznej „rodzimości" środowiska staromacedońskiego ukazanego fragmentarycznie w Biblii, ile realizują synkretyczno-interaktywną ideę etnosu – przydatną w poszukiwaniu jednego z najważniejszych antycznych substratów, na który nałożył się językowy i kulturowy pierwiastek słowiański po nadejściu migracyjnej fali w VI wieku naszej ery.

Cały łańcuch argumentów na rzecz istnienia „biblijnych świadectw tożsamości" ułożył się w spójny program wpisany w normy nowej polityki historycznej w zasadzie dopiero w warunkach istnienia niepodległego państwa macedońskiego po 1991 roku (choć na przykład rękopis pracy Pop-Atanasova *Библијата за Македонија и Македонците* powstał w konspiracji jeszcze przed 1972 rokiem, gdy jej autor po ukończeniu studiów teologicznych w Bułgarii pracował w metropolii piryńskiego Błagoewgradu). Pomaga on odtąd bronić – głównie przed Grekami – aksjomatu, iż niezależne od innych etnos i państwo miały swoją nazwę i terytorium wspominane w autorytatywnych tekstach źródłowych – kanonicznych księgach judaistycznych i chrześcijańskich. Pierwsze tego dowody odnajduje się w protologii Księgi Rodzaju (tzw. tablicy narodów z czasów przedmojżeszowych), gdzie pod nazwą Kittim (jafetyckiego syna Jawana) (Rdz 10,4) występować ma prototyp kraju i ludu Macedończyków, czego dowodzą też ustępy Pierwszej Księgi Machabejskiej, przy założeniu, że imię prarodzica-patriarchy było w Starym Testamencie przenoszone na cały naród. Aleksander Wielki, który „wyruszył z ziemi Kittim" (1 Mch 1,1), wzmianki o „królu macedońskim" (tamże 6,2) pierwotnie panującym „jedynie nad Grecją" (tamże 1,1) i podobne pozwalałyby sądzić,

że toponim ten (również w zeslawizowanym później brzmieniu Skitija oraz przymiotnikowo) bezspornie odnosi się do ziem macedońskich (z domniemaną stolicą Kition), nie zaś do Cypru czy Sycylii – co sugerowali niektórzy bibliści. Na podstawie rodowodów z Księgi Rodzaju odszukiwane jest także domniemane pokrewieństwo z Ormianami.

Autor typowo historycznej Pierwszej Księgi Machabejskiej wspomina ponadto szeroko o realiach panujących w państwie macedońsko-syryjskich Seleucydów, władających wówczas ziemiami palestyńskimi, którzy próbowali w miejsce kultu Jahwe wprowadzać kult panującego, co wpisywało się w dawne tradycje właściwe dla Macedonii. O niegdysiejszej monarchii walecznego Aleksandra („okręty Kittim" – Dn 11,30) traktują alegoryczne fragmenty Księgi Daniela, mówiące też o wypełnieniu proroctw związanych z wielkim starciem „północnego" i „południowego" władcy (nawet w rzekomej wizji rozpadu Macedonii na cztery części – czterogłowej pantery, Dn 7,6), jednak sam obecnie używany etnonim związany z tym krajem w oryginalnych tekstach starotestamentowych jeszcze nie występuje. Pojawia się za to w późniejszych przekładach (Księga Estery w Septuagincie, gdzie „Agagita" Haman przedstawiony jest jako „Macedończyk" – utożsamiany być może z Amalekitą, synonimem poganina, czy też mieszkańcem macedońskiego Ajgaj; w tejże księdze powtórnie występuje jako przebiegły zdobywca w dekrecie Artakserksesa). Panowanie dynastii wywodzących się od Filipa II (ojca twórcy hellenistycznej ekumeny) opisywane jest zaś dygresyjnie w wielu miejscach (począwszy od 1 Mch 6,2; ponadto motyw przejęcia władzy przez diadochów Aleksandra Wielkiego, 1 Mch 1,8–9). Egipską i syryjską gałąź spadkobierców Aleksandra ukazuje się jako zagrożenie dla żydowskiego świata aż do czasu Antiocha IV Epifanesa i udanego powstania Judy Machabeusza przeciw Seleucydom, gdy narastała już z kolei presja rzymska. Ostatnie lata macedońskiego panowania nad Żydami odzwierciedlają fragmenty 1 Mch (6,31 nn.) odnoszące się do Antiocha V Eupatora, którego batalie z użyciem słoni bojowych (przywołujące dawną chwałę macedońskiego oręża) zostały barwnie zrelacjonowane. Całokształt przedstawionych motywów składa się m.in. na argumentację zmierzającą do wykazania przemożnego kulturowego wpływu Macedończyków na poddanych im Żydów (włącznie z zapożyczaniem imion typu Jazon, Menelaos, Lizymach – także Archelaos i Aleksander jako synowie Heroda Wielkiego i Olimpias z Roksaną jako jego córki), co miało z jednej strony ochronić także tę część świata śródziemnomorskiego przed azjatyzacją, a z drugiej przez szerzenie greckojęzycznej kultury umysłowej (z dominującym specyficznym pierwiastkiem macedońskim) przygotować grunt pod rozwój idei chrześcijańskiej. Przy okazji powyższych ustaleń Pop-Atanasov prostuje też liczne błędy nazewnictwa w pierwszym przekładzie Biblii na język macedoński. Poza tym – co przypomina z kolei Aleksandar Donski w książce *Исус Христос и Македонците* (2000) – na mapie Ziemi Świętej sprzed narodzin Chrystusa istniało wiele toponimów przeniesionych z Macedonii, w użyciu były macedoński kalendarz i przejęta moda (choćby nakrycia głowy), jak też wielu

rodowitych Macedończyków (w tym postaci biblijnych) uległo tam judaizacji. Starożytna Septuaginta (przekład ksiąg objawionych na *koine*) również miała powstać z inspiracji macedońskiego dworu, a starotestamentowa Księga Zachariasza – w dużej części (zdaniem niektórych badaczy) bezpośrednio w państwie Seleucydów.

Z tekstów nowotestamentowych wyłania się podobny obraz zależności genetycznych, tyle że ich dominantę stanowią nawiązania do podróży apostolskich św. Pawła. Począwszy od pierwszej w ogóle poza Azję, której szlak prowadził w odpowiedzi na misyjne wezwanie „Przyjdź do Macedonii i pomóż nam" (Dz 16,9; być może wyartykułował je sam Łukasz – Macedończyk?), głoszenie Dobrej Nowiny na kontynencie europejskim związane było z pionierską pracą w tym kraju w latach 51–54. Poprzez port Neapolis obok wyspy Thassos Paweł z towarzyszami dotarł do Filippi (czysto macedońskiego, choć uprzednio skolonizowanego przez Rzymian – dziś w Grecji), gdzie był świadkiem modlitw miejscowego ludu nad rzeką – co miało być charakterystyczne właśnie dla praktykujących od stuleci kult wód Macedończyków (Dz 16,13). Wespół z Sylasem oraz Tymoteuszem (i zapewne ewangelistą Łukaszem, który mógł napisać swe dzieło w tym mieście) tu właśnie zapoczątkował popartą kolejnymi listami akcję ewangelizacyjną Europy – prócz nielicznych Greków i Żydów, opierając się przede wszystkim na ludności macedońskiej. Reprezentowała ją „pierwsza nawrócona" Lidia, pochodząca z odległej Tiatyry (założonej przez macedońskich przesiedleńców) handlarka płótnem, której dom stał się schronieniem Apostoła Narodów. Już w naszych czasach zbudowano ku jej czci kaplicę i zaadaptowano na potrzeby liturgiczne polanę, gdzie zgodnie z tradycją miało się odbyć spotkanie misjonarza z Żydówkami; sanktuarium pod wezwaniem św. Pawła stanęło w Filippi już w IV wieku. O „macedońskiej" genezie dzieła św. Łukasza świadczy jakoby forma, w jakiej ten autor Dziejów Apostolskich (od rozdz. 17) mówi o dalszych dziejach misji św. Pawła – używając już wyłącznie trzeciej osoby, dowodzącej nieuczestniczenia Łukasza w kolejnej fazie podróży do Salonik. Gdy już z tego miasta i później kierował Paweł ciepłe i niewyniosłe słowa do Filipian, był świadom wielkiej pomocy i niemal wyłącznego wsparcia udzielanych mu przez pierwszych schrystianizowanych mieszkańców Europy (również podczas trudnego pobytu w Rzymie, gdzie towarzyszył mu macedoński biskup Epafrodyt, Flp 2,25). Co do związków z Salonikami (ok. 52 roku; wielokrotnie próbowano lokalizować miejsca kazań Pawłowych – m.in. w synagodze, na której fundamentach stanął bizantyjski kościół Agios Demetrios), wielu chrześcijańskich autorów jeszcze przez cztery stulecia do nadejścia Słowian miało potwierdzać, że to miasto i Filippi leżały w tym samym kraju, zamieszkałym przez populację różniącą się od greckiej, choć używającą już od dawna jej języka. Tu pojawia się z kolei argument, iż pojęcie „Greków" zamieszkujących Tesalonikę mogło odnosić się tylko do nosicieli helleńskiej/posthellenistycznej kultury, nie zaś genu etnicznego (pisarze nowotestamentowi zwykle zbiorczo określali tak nie-Żydów), a wybór przez Pawła Macedończyków jako pierwszego „obiektu" chrystianizacji wynikałby

z preferowanego „godnego" charakteru potomków Aleksandra. Z listów do Tesaloniczan i innych źródeł wynika także, iż pierwsi tamtejsi biskupi – jak Arystarch czy Gajus – byli tej właśnie narodowości i ich zwierzchnictwo rozciągało się na cały kraj, którego lud wykazywał wyjątkową solidarność i patriotyzm (1 Tes 4,9–10 i in.). „Bracia" w prowincjonalnej Berei (zarówno Macedończycy, jak i Żydzi) stanowili pod tym względem najjaśniejszy przykład, nie nosząc w sobie „multietnicznych" cech wielkomiejskich Salonik (Dz 17,10–11). Akcentowane są także słowa Łukasza o „drodze do Macedonii", a „potem wyruszeniu do Grecji" – co już wstępnie różnicuje terytoria etniczne (Dz 20,1–2). „Druga ojczyzna" Pawła – w tym Filippi, gdzie mógł stworzyć też Pierwszy List do Tymoteusza – okazała się przy tym miejscem przełomu, po którym coraz mniej obcował już z Żydami, a coraz więcej z nawracanymi poganami. Prócz tych wyeksponowanych przez Pop-Atanasova wątków wspomniany Donski przypomina, iż „bałkańsko-macedońskie pochodzenie" miały imiona wielu apostołów (w tym Filipa), a poprzez krótszy lub dłuższy pobyt z jego ojczyzną związani byli Bogurodzica Maria (według źródeł świętogórskich) oraz święci Piotr, Andrzej, Mateusz i Jan, być może też Maria Magdalena.

Ciężar gatunkowy całego powyższego skompilowanego rozumowania służy nie tylko ekspozycji ideologii narodowej w niepewnym dla młodej republiki czasie bezkompromisowej polityki międzynarodowej i bałkańskich „wojen o tożsamość", znaczna jego część została również po 1991 roku pozytywnie zweryfikowana przez autorytety Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej. Pozwala to z jednej strony posługiwać się zideologizowanym stereotypem „kraju i narodu biblijnego" i łączyć kwestionowanie istnienia państwa pod jego przyjętą nazwą z kwestionowaniem prawdziwości Biblii, z drugiej zaś dopatrywać się w niej rzeczywistych i prawdziwych dowodów na istnienie licznych macedoników, które tam bez wątpienia są zawarte w dużej liczbie, ale w odniesieniu tylko do ówczesnych ram czasoprzestrzennych i obowiązującego przed wiekami słownika pojęć socjokulturowych.

Вражиновски Т., *Македонска народна Библија*, Скопје 2006; Донски А., *Исус Христос и Македонците*, Штип 2000; Поп-Атанасов Ѓ., *Библијата за Македонија и Македонците*, Скопје 1995.

Lech Miodyński

MACEDOŃCZYCY NA OBCZYŹNIE

Życie Macedończyków na obczyźnie (mac. *Македонци во странство)*, niezależnie od tego, czy wiązało się z czasową rozłąką z rodzinnymi stronami,

czy prowadziło do bezterminowego opuszczenia ojczyzny, stało się jednym z ich najważniejszych egzystencjalnych doświadczeń nowoczesności. Przemieszczanie się, najczęściej motywowane politycznie i ekonomicznie, rzadziej oznaczało wybór podyktowany indywidualnymi zainteresowaniami (edukacja, podróże poznawcze). W pierwszej połowie XIX wieku eksplorowanie ideowych kanonów ówczesnych centrów nowoczesności inspirowało twórców kultury macedońskiej do realizacji własnych strategii narodowego programu – „odradzania", „budzenia" i kształcenia rodaków. Transfer porządku ideowego poznanych na obczyźnie modeli cudzych uniwersów narodowych stał się naturalnym sposobem modernizowania własnej macedońskiej rzeczywistości. Obczyzna w specyficzny sposób uformowała mentalną tożsamość duchownego Partenija Zografskiego (1818–1876) wykształconego w szkołach Salonik (1837/1838), Aten (1839–1842), w seminariach – kiszyniowskim i kijowskim, w Moskwie (1846–1850). Półroczny pobyt w Paryżu (1850) i kolejny w Carogrodzie (1851, misja kapłańska) dopełniały i zamykały czas dobrze spożytkowanych peregrynacji Partenija w nieswoje światy. Pragmatyczne podejście do filozofii nowej epoki dało asumpt do przekonania współczesnych sobie, że rozumny osąd każdego rodzaju podległości otwiera drogę do realnej, pozornie trudnej do wyobrażenia zmiany świata, na przykład zniesienia monopolu kultury „helleńskiej" (w znaczeniu neogreckiej) i języka niesłowiańskiego w duchowej i materialnej kulturze Bałkanów. Dimitar Miladinov (1810–1862), wychowanek greckiego gimnazjum w Janinie, w naturalny sposób przeniósł do praktyki nauczycielskiej cudzoziemski sposób edukacji uczniów (lektura klasycznych autorów, nauka języków obcych). Kontakty z „zagranicznymi" serbskimi działaczami dały impuls do popularyzacji sztuki ludu, odkrywania autentycznych wartości twórczości oralnej, w przyszłości solidnego i niekwestionowanego fundamentu wysokiej kultury narodowej. Na obczyźnie w Osijeku brat Dimitra Konstantin (1830–1862) przygotował do druku zebrane teksty pieśni *Бугарски народни песни*, które wydano w Zagrzebiu (1861). Wielokierunkowo zorientowane pod względem ideowym rewolty, zrywy niepodległościowe prowadziły do wymuszonej migracji ludności cywilnej. Po powstaniu w Kresnie (1878) i lokalnych rewoltach (Kumanovo, Kriva Palanka) w obawie przed represjami tureckimi macedońscy chrześcijanie poszukiwali bezpiecznego schronienia w Serbii. Pobyt na obczyźnie traktowano jako stan przejściowy, licząc na pozytywne dla Macedonii rozwiązanie (autonomia, uwolnienie od podległości imperium). Postanowienia kongresu berlińskiego (1878) jednoznacznie przekreślały nadzieje na samostanowienie i oznaczały, że kraj pozostanie prowincją turecką. Status quo oznaczał, że ze względu na wyznawane prawosławie czy bliskość języków, wielu migrujących Macedończyków decydowało się pozostać na obczyźnie. Podobnie ułożyły się losy uciekinierów przeczekujących exodus w okolicach miejscowości Gorna Džumaja (1879). Władze Księstwa Bułgarii i dyplomaci zachodnioeuropejscy doraźnie pomagali organizować pomoc dla przybyszów nietracących nadziei, że powrócą w rodzinne strony.

Racje polityczne, jak w przypadku uciekinierów do Serbii, zdecydowały, że większość pozostała w Bułgarii (współczesny Błagoewgrad i okolice), kierując się dewizą „los zdecydował, że znowu gnębić nas będzie Turek, więc już lepiej, aby teraz niewolił nas Bułgar". W ostatnich dekadach XIX wieku nauka w gimnazjach i szkołach wyższych Europy coraz częściej łączyła się z edukacją polityczną młodego pokolenia Macedończyków. Dla pokolenia synów, oskarżających ojców o marazm i bierność oraz naiwne oczekiwanie na pomyślne rozwiązanie problemu podległości Macedonii drogą dyplomatyczną, najprostszym rozwiązaniem węzła gordyjskiego regionu wydawało się rozpoznanie i praktykowanie technik polityki skrajnie przemocowej (→ anarchizm). Jedynym skutecznym wyjściem z klinczu polityki wykluczenia wydawało się podjęcie walki zbrojnej, wzniecenie → rewolucji. Mihail Gerdžikov (1877–1947) i Petar Mandžukov (1878–1966) studia prawnicze w Genewie (1897) łączyli z nauką zasad ideowego kanonu anarchistycznego. Metody opisywane w tekstach propagandowych i w praktyce stosowane przez rosyjskich buntowników wydawały się gwarantować uwolnienie ojczyzny z podległości osmańskiej, skutecznie prowadzić do wywalczenia jej niepodległości. Po wojnach bałkańskich i zakończeniu pierwszej wojny światowej (1918) po raz kolejny polityka dezorganizowała i reorganizowała kondycję mentalną Macedończyków, skazując ich na praktykowanie, nie z wyboru, specjalistycznej roli bałkańskich ekspatów. W Grecji, Serbii, Bułgarii funkcjonowali w środowisku klas najniższych i sferach elitarnych. Krste Misirkov (1874–1926), praktyk losu naznaczonego piętnem obczyzny (edukacja w rosyjskich szkołach, działalność patriotyczna na rzecz „sprawy macedońskiej" w Petersburgu, Odessie), opublikował fundamentalne dla rodaków dzieło *За македонские работи* (1903) w Sofii. W Bułgarii pracował jako nauczyciel, publicysta i animator akcji jednoczących rodaków przywiązanych do tradycji, języka i działających na rzecz odzyskania wolności, powstania samodzielnego państwa macedońskiego. Po powstaniu Socjalistycznej Republiki Macedonii (1944) nie doszło do masowych powrotów Macedończyków mieszkających w trzech sąsiedzkich krajach oraz Ameryce Północnej, Kanadzie i Australii. Potomkowie emigrantów, którzy wcześniej opuszczali kraj z powodów ekonomicznych *(печалбари)*, zasymilowani z tamziemcami, okazjonalnie odwiedzali komunistyczny kraj. W latach 60. XX wieku przybysze z Macedonii i Turcji migrujący za chlebem do uprzemysłowionych regionów Niemieckiej Republiki Federalnej zadzierzgiwali więzi sąsiedzkie, niepomni wielowiekowych antagonizmów. Prawicowo i lewicowo zorientowane współczesne organizacje polityczne (Македонско австралиски народен сојуз, Македонско народноослободително движение, Народна македонска револуционерна организаціа, Внатрешен македонски ослободителен фронт, Македонски национален комитет, Македонска заедница во Торонто), określając priorytety ideowe, wciąż od nowa eksponują drażliwe dziś kwestie zjednoczenia kraju; regularnie od zakończenia drugiej wojny światowej, niezależnie od aktualnie obowiązującego systemu politycznego,

wysyłają memoranda do władz greckich i bułgarskich, apelując o pokojowe uregulowanie kwestii macedońskiej.

Катарџиев И., *Македонската политичка емиграција по втората светска војна*, Скопје 1994; Пандевска М., *Присилни миграции во Македонија 1875–1885*, Скопје 1993.

Celina Juda

MACEDOŃSKA JEROZOLIMA
(Macedonia)

Jeden z konsolidujących macedońską świadomość historyczną, religijną i narodową „symboli genezy", odnoszący się do Ochrydu jako wyobrażonego centrum „słowiańskiej ekumeny" (w tym zwłaszcza prawosławnej) i nawiązujący do średniowiecznej szkoły piśmiennictwa głagolickiego oraz autorytetu postaci św. Klimenta. Ponadto od czasu prowadzonych na początku XXI wieku wykopalisk na wzgórzu Plaošnik nad Jeziorem Ochrydzkim odnosi się też w węższym zakresie do tego ogniskującego symbiozę wielu kultur w Macedonii konkretnego *locus sanctus*, zyskując nowe znaczenia prestiżowe, ideologiczne i popularyzatorskie. Doprecyzowane najprawdopodobniej dopiero w kręgu XIX-wiecznego kulturalnego ruchu odrodzeniowego (na podstawie podobnych określeń występujących okazjonalnie wcześniej w tekstach związanych ze środowiskiem Arcybiskupstwa Ochrydzkiego) i upowszechnione w tymże stuleciu przez zachodnich i rosyjskich podróżopisarzy (również jako „słowiańska Jerozolima"), pojęcie to zostaje przypisane do macedońskiej duchowej „stolicy wewnętrznej", nim tę funkcję administracyjno-polityczną przejmie Skopje. Jako składnik idei archaizmu kulturowego posłuży wielorakim konotacjom: z krótkotrwałym centrum ogromnego terytorialnie państwa (X–XI wiek), promieniującym ośrodkiem cywilizacyjnym i religijnym w obcoetnicznym i innowierczym otoczeniu, „depozytem wiary" zasłużonego słowiańskiego biskupa („nowego Mojżesza i św. Pawła", jak określa się go czasem we współczesnych hagiografiach – jako przywódcę „nowego Izraela") czy materialną spuścizną architektury sakralnej.

Starożytne Lychnidos, zamieszkane przez wymieszane żywioły etniczne – po dokonanej romanizacji, a następnie hellenizacji, schrystianizowane w epoce późnorzymskiej, przeżyło nadejście Słowian w VI wieku (w IV wieku będąc już biskupstwem). Po utworzeniu monarchii Samuela i jednoczesnym krótkotrwałym wyniesieniu miejscowej organizacji kościelnej do rangi patriarchatu (co miało odpowiadać cesarskim ambicjom władcy) oraz wcześniejszym

ożywczym dla macedońskiej kultury przybyciu nad źródła Drinu świętych Klimenta i Nauma miasto rozwinęło rozległy świecki i kościelny patronat jako słowiańska stolica wiary Chrystusowej – nim podzieliła się tą rolą z bułgarskim Presławiem. Samo miejscowe arcybiskupstwo stało się symbolem trwania – już nie tylko (zgrecyzowanej) instytucji, lecz także narodu powołującego je do życia – w zmieniających się strukturach politycznych (bizantyjskiej, bułgarskiej, serbskiej, tureckiej) dzięki podstawowym osiągnięciom polityczno-kościelnym z IX i X wieku, wspartym nadprzyrodzoną potęgą promieniującą z wyniosłości „bułgarskiego Syjonu" (I. Snegarow, *История на охридската архиепископия*, 1924). Artykułowanie bułgarskich praw do Ochrydu nie jest tu wyjątkiem w świetle procesów rozgrywających się aż do 1991 roku – ich przyszłe konteksty etniczne sprawiły, że jako fenomen miejsca dialogu przybrał specyficznie „bałkańskie", pełne rozdarcia oblicze (jakie dziedziczy też dzisiejsza Jerozolima). To centrum kolejnej – po aleksandryjskiej i salonickiej – „macedońskiej ekumeny" (sięgającej jurysdykcyjnie m.in. południowej Italii), rozwijające się w cieniu antycznej twierdzy zagospodarowywanej przez Bizantyjczyków i Osmanów, wcześnie zostało w słowiańskim świecie zsakralizowane (choćby z powodu wpływu na kulturę Rusi Kijowskiej), doświadczając wszak często manipulowania swą tożsamością przez nieprzyjaciół. Kolejne fazy jego istnienia od schyłku średniowiecza znaczone były stagnacją (mimo ożywionego na przykład handlu z Wenecją), wynikającą z krzyżujących się ambicji terytorialno-jurysdykcyjnych oraz rywalizacji etnicznej i wyznaniowej na antypodach osmańskiego imperium. Asocjacje związane z ciągłym rozpraszaniem substancji kulturowej, jej translokacją, zamianą, kamuflażem czy odtwarzaniem stały się zatem niezmiennym elementem tekstów mu poświęconych.

W szerokiej semantyce „jerozolimskiej" (jako części idei duchowej pierwotności, nakładającej się na zjawisko fluktuacji etnosów, kultów i obyczajów) utrzymane są nawet od XIX wieku opisy starszych niż chrześcijańskie artefaktów lokalnych (antyczny akropol Hermeleja, nekropolia Deboj, teatr z wizerunkiem Muz czy odnalezione dowody kultu Izydy i Dionizosa). Zrąb fizycznego doświadczenia owej „biblijnej" odwieczności stanowią jednak warstwy kulturowe Plaošnika (z ich wczesnochrześcijańskim punktem wyjścia w postaci ruin trzech bazylik) oraz cerkiew św. Zofii – oba powiązane w topografii pierwszych archikatedr. Kolejne szeregi znaczeniowe tych skojarzeń wiążą się z dostojeństwem politycznym formacji Samuela, synkretyzmem estetycznym zachowanych zabytków i aktywnością antyhelleńską miejscowego społeczeństwa (zwłaszcza w XIX wieku). U podstaw ich wszystkich leży indywidualna biografia św. Klimenta, przysłanego przez księcia Borysa (motyw misyjny) do „surowego kraju", by następnie zostać powołanym na tron biskupi Velikiej (obszary na północ od miasta, co przypomniane będzie w nazewnictwie eparchii podczas proklamowania autokefaliczności Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej w 1967 roku). Sprzężony ludowy kult jego oraz św. Nauma (rozróżnienie funkcji nauczyciela i uzdrowiciela) wpisze się w przyszłą recepcję

w historycznej warstwie programów odrodzeniowo-zjednoczeniowych reprezentantów macedońskiego separatyzmu (od końca XIX wieku) jako dowód istnienia odrębnej tradycji „świętego miasta".

Związane z Plaošnikiem jedno z „najświętszych miejsc słowiańskiego rodu" – jak ujmowały to dawne egzaltowane bedekery – do lat 90. XX wieku zaniedbane, ożyło jako kompleks archeologiczno-architektoniczny dopiero po dużych inwestycjach państwowych. To wielowarstwowe ognisko dziedzictwa obejmowało pierwszą (zrekonstruowaną obecnie w umownym kształcie) świątynię św. Klimenta, zabudowania jego wszechnicy, trzy przedsłowiańskie bazyliki, meczet i najprawdopodobniej starożytne miejsca kultowe (Enchelejczyków, Macedończyków i Rzymian). Budowla Klimenta wzniesiona na fundamentach bazyliki przetrwała do XVI wieku, kiedy na jej podstawie powstał z kolei zlikwidowany w 1999 roku meczet Imaret. Protocerkiew ta wraz z odkrytym w 1943 roku pustym grobem świętego i ujawnioną w 2002 roku monumentalną chrzcielnicą oraz grobami kilkuset mnichów stała się zalążkiem odtwarzanego do dziś i rozbudowywanego odpowiednika wschodniosłowiańskiej ławry – która w przeszłości nie mogła w kompletnym kształcie powstać z powodów politycznych, religijno-jurysdykcyjnych i materialnych. Na tymże „wzgórzu świątynnym" od 2002 roku odbywają się uroczystości kościelne i państwowe, a do reerygowanego po prawie połowie tysiąclecia sanktuarium powróciły po pięciokrotnych translacjach relikwie założyciela „pierwszego słowiańskiego uniwersytetu" (również rekonstruowanego w postaci zespołu budynków biblioteczno-muzealnych). Z kolei w usytuowanym odrębnie pierwszym powiązanym z rządami Samuela katedralnym kościele ochrydzkich arcybiskupów pod wezwaniem św. Zofii – przejściowo meczecie – zachowały się rzadkie dowody dojrzewania wielkiego rozłamu religijnego – freski z ok. 1040 roku wyrażające opozycyjną postawę wobec papiestwa w wizerunkach 19 wyselekcjonowanych patriarchów wybranych ośrodków wschodniego chrześcijaństwa. Obrazu konfiguracji ochrydzkiej geografii sakralnej dopełnia kolejna – chronologicznie po poprzedniej – katedra św. Bogurodzicy Peribleptos (Wszechczczonej/Protektorki) z monumentalnym wystrojem freskopisarskim z czasu renesansu Paleologów, świadczącym o wysokim statusie obiektu oraz cały ciąg świątyń „pocieszycielskich" (od XII wieku; związanych z kultem cudotwórczych świętych lekarzy, często z przytułkami – jak i podobne budowle muzułmańskie) i także powstałych pod egidą patronek/-ów „triumfująco-tronujących".

Perspektywę „jerozolimską" otwierają też w niektórych – rzadkich co prawda – świadectwach tekstowych obserwacje konfrontacji interkonfesyjnej związanej z samym położeniem i sąsiedztwem miasta. Po formalnej likwidacji arcybiskupstwa w 1767 roku i jego przyłączeniu do patriarchatu konstantynopolitańskiego słowiańska ludność skazana została na turecką presję administracyjną i samowolę albańskich zarządców prowincji, w kwestiach wiary mając zaś nieprzejednanych wrogów w Grekach. Dlatego walka

o restytuowanie „słowiańskiego Kościoła" stała się zadaniem pierwszoplanowym. Zakaz osiedlania się Żydów prowadził z kolei do uwiądu gospodarczo-handlowego w XIX wieku. Przyrost albańskojęzycznego elementu w ostatnich dziesięcioleciach przywrócił natomiast na porządek dzienny sprawę statusu religii islamskiej w historycznym centrum prawosławia. Należy też dodać, że kolejnymi pretendentami do jego spuścizny (konkretnie – „sukcesji presławskiej") wielokrotnie okazywali się Bułgarzy, wywożąc zeń na przykład znaczną liczbę zabytków w latach pierwszej wojny światowej. Sformułowanie „macedońska Jerozolima" przewija się sporadycznie w okolicznościowych drukowanych homiliach hierarchów Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej od późnych lat 70. już w jednoznacznym nawiązaniu do historycznej siedziby restytuowanego biskupstwa (tak też użył go metropolita debarsko-kičevski Timotej podczas ponownego poświęcenia cerkwi św. Zofii w 2002 roku – jako odbiorczyni „darów duchowych"), a wymiar kulturowy określenia uwidacznia się raczej w apologetycznych wypowiedziach publicystycznych czy literackich lub eseistyce teologicznej. O. Stefan Sandžakoski podkreśla, że „ukierunkowanie na niebiańską Jerozolimę" (gdzie „Biblia żyje w biblijnym środowisku") było typową cechą duchowości macedońskich Słowian (*Историјата како иконостас*, 2003). W obiegu potocznym termin funkcjonuje równolegle w wariantach „bałkańska", „słowiańska" i „prawosławna" Jerozolima, wywodzony na ogół z legendarnego przekazu o 365 istniejących niegdyś w mieście świątyniach. Część historyków sztuki jest dziś zdania, iż większość obecnego starego miasta stanowiło wyłącznie wielkie sanktuarium, a część mieszkalna mieściła się gdzie indziej, zidentyfikowano też rzekomą chrześcijańską „Ścianę Płaczu". Wszystko to stworzyło chwytliwy – i nieadekwatny – turystyczny slogan, w związku z czym nawet izraelskie biura podróży kuszą w ostatnich latach wycieczkami do „europejskiej Jerozolimy". Z powstałych już w XXI wieku quasi-naukowych beletryzowanych prac warto wspomnieć *Заборавениот Кадмо* (2007) Miloša Lindry, dowodzącego, iż większość wydarzeń nowotestamentowych (włącznie z Ukrzyżowaniem, będącym rezultatem krwawej zemsty) rozgrywała się w Ochrydzie i okolicach – do czego autor doszedł na podstawie dwudziestoletniej analizy *Psałterza Bolońskiego*, ikonografii fresków i starożytnych map, co sugerowałoby, że miasto Dawida mogłoby jeszcze w takiej bałkanocentrycznej interpretacji mieć alternatywną lokalizację o tej samej nazwie, niezależną od judejskiej.

Белчовски Ј., *Црковно-правниот континуитет на Охридската архиепископија*, *Собрани дела*, кн.1, Скопје 2011, с. 486–500; Грозданов Ц., *Уметноста и културата на XIX век во западна Македонија*. *Студии и прилози*, Скопје 2004.

Lech Miodyński

MACEDOŃSKI CHARAKTER NARODOWY

Od czasów macedońskiego odrodzenia narodowego duchowni, nauczyciele, publicyści, z czasem także aktywiści polityczni wypracowywali i dynamizowali formułę identyfikacyjnej pracy formacyjnej. Wybór strategii działaczy korespondował z ideowym repertuarem epoki, odkrywaniem siły własnej/swojej mowy, zapisywaniem w zrozumiałym dla wspólnoty języku opowieści o dawnych (św. Paweł, Filip i Aleksander Macedoński, św. św. Cyryl i Metody, Kliment Ochrydzki i jego uczniowie, dynastie carów) i nowych bohaterach rodzimego uniwersum (kariera autobiografii). Budzenie „z pogrążonego w ciężkim śnie niegdyś sławnego, niepokonanego narodu", teraz pozbawionego mocy przez osmańskiego hegemona trwało przez cały XIX wiek. Dla braci Miladinovów: Dimitara (1810–1862) i Konstantina (1830–1862) czy Marka Cepenkova (1929–1920) jądrem tożsamości macedońskiej były treści zbieranych, popularyzowanych i traktowanych jako rezerwuar wartości sztuki narodowej pieśni ludowych. Grigor Prličev (1830–1893) realizację ambicji emancypacyjnych Macedończyków widział w systematycznym, ustawicznym kształceniu. Wychowanek greckich szkół i erudyta charaktery powierzonych jego opiece pedagogicznej uczniów kształtował przez lekturę Biblii, dzieł klasyków starożytności i kultywowanie tradycji cyrylometodejskiej. Dla Ǵorǵi Pulevskiego (1817–1893) niezbywalną, apologetycznie sławioną cechą charakteru rodaków była stała gotowość do solidarnej, bezkompromisowej obrony rodu i języka („јазик с јазик, род с родом сви једно да бидеме!"). W ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku trauma wspólnoty, której ze względu na preferowaną przez mocarstwa europejskie politykę wobec regionu systematycznie odmawiano prawa do funkcjonowania jako bytu państwowego, doprowadziła do generacyjnego buntu. Młodzież deklarująca przynależność do wspólnoty macedońskiej, nierzadko ignorująca patriarchalny wzorzec tożsamościowy (trwanie przy wierze ojców, budowanie drobnomieszczańskiego/„kapitalistycznego" dobrobytu, którego ceną jest wykluczenie z dobrodziejstw postępu cywilizacyjnego znacznej części zbiorowości) odrzucała bierną postawę, wyczekiwanie na samoistne rozwiązanie kwestii macedońskiej i przeszła do ofensywnych działań rewolucyjno-anarchistycznych (→ rewolucja; → anarchizm). Emanacją totalnego – ideowego i ideologicznego buntu, będącego świadectwem desperackiego poszukiwania wyjścia z paradoksu istnienia/nieistnienia nacji macedońskiej, w imię racji i obrony honoru Macedończyków, były kwietniowe zamachy w Salonikach (1903), zorganizowane m.in. przez Slave Merdžanova (1876–1901), Pavla Šateva (1882–1951), Milana Arsova (1884–1908). Determinacja i bezkompromisowe stanowisko wobec bezprawia władz osmańskich skutkowały wznieceniem w tym samym roku powstania ilindeńskiego (→ Ilinden). W szczególny sposób kształtował się dyskurs rodowodowy po wojnach bałkańskich, gdy decyzje polityków europejskich

ustalających zasady traktatów pokojowych zintensyfikowały proces postępującej atomizacji egzystencji wspólnotowej. Podział terytorium między trzy sąsiedzkie kraje (Bułgaria, Grecja, Serbia) oznaczał wzmożenie działań dezintegrujących zbiorowość. Odebranie prawa do niezawisłości, zakaz posługiwania się językiem nacji uniemożliwiało, w sferze prywatnej i socjalnej, artykułowanie postaw zaświadczających o odrębności etnosu. W pierwszym powojennym dziesięcioleciu powstanie Autonomicznej Republiki Macedonii (1944) wchodzącej w skład federacyjnie zorganizowanej Jugosławii było dla wielu Macedończyków aktem sprawiedliwości dziejowej. Komunistyczne porządki rozczarowały idealistów przyjmujących, że miarą spełnienia marzenia o pełnym etnosowym samookreśleniu byłoby powstanie Macedonii, w granicach której możliwe byłoby zjednoczenie wspólnoty rozproszonej i egzystującej pod rządami władz bułgarskich, greckich czy albańskich. Wykreowany przez ideologów nowej rzeczywistości na ojca narodów Jugosławii Tito skutecznie promował politykę poświęcania partykularnych celów wolnościowych i narodowych na rzecz federalizmu. Akceptację lansowanej przez partię polityki tworzenia społeczeństwa, które świadomie ma krzewić ideały doktryny internacjonalizmu, uznawano za przejściową i ze względów pragmatycznych możliwą do przyjęcia. Ustrój socjalistyczny/komunistyczny, z założenia prawodawców federacyjnego organizmu państwowego, miał w nieodległej przyszłości wyposażyć obywateli w hiperwspólnotową tożsamość i uchronić ich przed pokusami nacjonalizmu i szowinizmu. Strategia obrana przez ideologów nie oznaczała wygaszenia aktywności Macedończyków nawołujących do integracji terytorium i mieszkańców, na mocy politycznych ustaleń liderów partyjnych stale funkcjonujących poza macierzą, w granicach państw sąsiednich – Grecji i Bułgarii. Z różnym natężeniem wytaczano procesy sądowe skazujące kontestujących podział kraju (w trakcie rozpraw dochodziło do dyskusji na temat definicji patriotyzmu macedońskiego). Idea walki na rzecz powstania jednej niepodzielonej Macedonii uznawana była za naczelne zadanie towarzystw politycznych, kulturalnych działających na emigracji w Ameryce Północnej i Australii.

Rozpad Jugosławii po powstaniu Republiki Macedonii (1991) nie „wyzwolił" tożsamości etnosowej Macedończyków i nie zniwelował dynamiki postaw regulowanych emocjonalnym podejściem do relacji z sąsiedzkimi krajami (casus sporów z Grecją), z europejskim Zachodem (infamia Bałkanów). Dominanty proponowanego przez władzę oficjalnego dyskursu politycznego miały poświadczać, że zbiorowość jest zdolna odstąpić od pielęgnowania wyczerpanych w ponowoczesnej erze ideałów samoświadomościowych zniewolonej jednostki funkcjonującej w poczuciu stałej gotowości do konfrontacji z obcym. Promowanie idei budowania społeczeństwa obywatelskiego miało zneutralizować i skutecznie przezwyciężyć utrwalane przez dwa wieki kompleksy narodu egzystującego na rozdrożu, zmuszanego do rozstań (migracje, emigracje, *печалба*) i żyjącego w poczuciu wstydu za domaganie się, wymuszanie przemocą zmian macedońskiego losu.

Вражиновски Т., *За македонскиот карактер на Македонсите*, Скопје 2000; Миронска-Христовска В., *Литературни студии за македонскиот идентитет*, Скопје 2012.

Celina Juda

MACEDOŃSKIE DZIEDZICTWO CYRYLOMETODEJSKIE

Macedońska wizja dziedzictwa cyrylometodejskiego aktualizuje ideę → oświecenia. Wraz z przesunięciami semantycznym, do jakich dochodzi w pojęciu oświecenia w XIX wieku (od Bożego oświecenia w wierze do ludzkiego oświecenia w nauce), dzieło Cyryla i Metodego zyskuje znaczenie kluczowe dla tożsamości macedońskiej, początkowo pojętej regionalnie i etnicznie, a następnie w kategoriach narodowych. Przyswojone w procesie formowania się → narodu w opozycji do „znaczącego innego", najpierw Greków, potem Bułgarów, tematyzuje jego powstanie. Aktualizuje zarówno wartości nowoczesne, jak i tradycyjne, a jego metonimią są postaci dwóch najsłynniejszych, historycznie związanych z Ochrydem uczniów: Klimenta i Nauma.

W XIX wieku w sytuacji koegzystencji w imperium osmańskim punktem wyjścia jest narracja oparta na dziele *Славянобългарска история* (1762) Paisija Chilendarskiego (1722–1773) i prowadzona przez bułgarskie elity intelektualne w związku z dyskusjami wokół pochodzenia i języka Świętych Braci (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Powstające w drugiej połowie XIX wieku teksty polemiczne i okolicznościowe ukazują ich jako pierwszych nauczycieli – zarówno w wierze, jak i piśmie – Jordan Hadži Konstantinov-Džinot (1821–1882), Dimitar Miladinov (1810–1862), Georgi Kostadinov (w wariancie bułg. Konstantinow) Dinkov – Dinkata (1838–1876). Funkcjonująca na fali macedońskiego ruchu oświecielskiego narracja macedońska sytuuje się w kontekście historii kościelnej, o czym świadczą pierwsze macedońskie podręczniki układane przez Partenija Zografskiego (1818–1876), Kuzmana Šapkareva (1834–1909) i Dimitra Makedonskiego (1847–1898). O ile w połowie XIX wieku Cyryl i Metody są postrzegani przede wszystkim jako znaki przynależności do świata chrześcijańskiego oraz braterstwa i jedności Słowian, o tyle od lat 60.–70. zaczynają oznaczać tożsamość macedońską pojmowaną w kategoriach etnicznych i regionalnych. Autorzy podkreślają macedońskie pochodzenie Świętych Braci i ich uczniów. Dzięki słowiańskiemu przekładowi *Żywotu obszernego św. Klimenta Ochrydzkiego* Teofilakta Partenija Zografskiego (1858) i zwróceniu uwagi na lokalną tradycję ludową na znaczeniu zyskuje przestrzeń Ochrydu oraz postać Klimenta Ochrydzkiego jako emblematy → ojczyzny, na przykład w tekstach Rajko Žinzifova (1839–1877). O ile wcześniej

mowa jest o języku starobułgarskim, o tyle teraz pojawiają się dookreślenia, że chodzi o język starosłowiański z Macedonii lub wprost – macedoński (np. Ǵ. Pulevski, *Тријазичник*, 1875). Bohaterem narracji narodowościowej staje się Kliment Ochrydzki – oświeciciel, święty i cudotwórca, ale też uczony i nauczyciel; ilustruje to na przykład okolicznościowa mowa Grigora Prličeva (1830–1893), wygłoszona prawdopodobnie w 1867 roku w Ochrydzie, a opublikowana w 1928 w wychodzącym w Sofii piśmie „Македонски прегледъ" (кн. 2).

Po kongresie berlińskim tradycja cyrylometodejska nadal służy apoteozie przeszłości Macedonii, stając się argumentem na rzecz niezależności kościelnej i politycznej zarówno od imperium osmańskiego, jak i Bułgarii i Serbii. W kontekście zainteresowania tradycją ochrydzką ze strony elit bułgarskich i wykorzystywaniem jej jako znaku jedności macedońsko-bułgarskiej wyłania się idea macedońskiego misjonizmu. Bracia Sołuńscy to nauczyciele macedońscy, którzy nie tylko oświecili naród macedoński, ale i rozpowszechnili cyrylometodejskie dzieło wśród pozostałych narodów słowiańskich (np. K. Misirkov, *За македонцките работи*, 1903).

W okresie międzywojennym prestiż Cyryla i Metodego służy gloryfikacji macedońskiej tradycji odrodzeniowej. Podobnie jak w narracji bułgarskiej, Bracia Sołuńscy ukazywani są jako budziciele świadomości narodowej, a pisarze odrodzeniowi – jako ich naśladowcy i spadkobiercy (*Појавување на макед(онската) свест*, 1936). W konsekwencji w odczytaniu komunistycznym dzieło uzasadnia prawo Macedończyków do samookreślenia (odezwa macedońskiego oddziału Komunistycznej Partii Jugosławii z 1940 roku). Chociaż początkowo funkcjonuje w kontekście cerkiewnym, jako ufundowane na ideale oświecenia staje się wcieleniem zarówno ideału narodowego, jak i komunistycznego, co w warunkach okupacji bułgarskiej w czasie drugiej wojny światowej ulega wyostrzeniu w opozycji wobec „bułgarskich faszystów" (→ „bułgarski faszyzm").

Po 1945 roku dzieło cyrylometodejskie przedstawiane jest jako wkład własny Macedonii w kulturę europejską. Chociaż w jugosłowiańskich syntezach historycznych kwestia etnicznej przynależność Braci Sołuńskich jest pomijana, to ich język określany jako staromacedoński, zaś nacisk pada na narrację o uczniach. Nowej gloryfikacji ulegają postaci Klimenta i Nauma. Zgodnie ze specyfiką marksistowskiej reinterpretacji ich dzieło – podobnie jak w narracji bułgarskiej – prezentowane jest jako progresywne (→ postęp), demokratyczne, rewolucyjne (→ rewolucja). Zarówno w dyskursie naukowym, jak i cerkiewnym (zwłaszcza w odniesieniu do spuścizny Arcybiskupstwa Ochrydzkiego), Kliment ukazywany jest jako twórca cyrylicy, „pierwszy oryginalny pisarz słowiański", wszechstronny działacz i nauczyciel zatroskany o dobro ludu/narodu. W ten sposób dziedzictwo cyrylometodejskie sprowadzone zostaje do alfabetu – prezentowanego jako pierwszy w historii ludzkości krok prowadzący do wyzwolenia ludu/narodu – i tzw. ochrydzkiej szkoły piśmienniczej – określanej jako pierwszy uniwersytet. W podwójnej narodowo-klasowej perspektywie aktualizowane są idee → oświaty i → postępu.

Gloryfikacja Macedończyków odbywa się jednak nie tylko przy użyciu usytuowanego w kontekście wartości nowoczesnych mitu pierwszeństwa, ale też przez budowanie ostrej opozycji względem narracji bułgarskiej. Ilustruje to także proza historyczna, która przedstawia Klimenta jako etnicznie obcego Bułgarom (zgodnie z rozwijaną jeszcze w XIX wieku teorią ich turańskiego pochodzenia), pragnącego powrotu do rodzimej Macedonii (V. Podgorec, *Аз, буки, веди*, 1969), a nawet aktywnie przeciwstawiającego się władcom bułgarskim w imię pamięci o swoich nauczycielach, jako ich prawowity spadkobierca (L. Karovski, *Климент Охридски*, 1969; T. Arsovski, *Климент Охридски*, 1989 – powieść oparta na sztuce telewizyjnej z 1986 roku). Szczególnie wymowna jest powtarzająca się opozycja Kliment – Symeon I, rozwijana wokół motywu ich trzykrotnego (zgodnie z żywotem Klimenta autorstwa Teofilakta) spotkania, i wykorzystywana – w przeciwstawnych celach – także w bułgarskiej prozie historycznej okresu międzywojennego. W ujęciu autorów macedońskich to Macedończycy jako Słowianie bronią dzieła Cyryla i Metodego przed zakusami kolaborujących z Grekami Bułgarów. Arcybiskup Ochrydzki jawi się tu jako wzór moralności, ale i opozycjonista stojący po stronie ludu/narodu.

Po 1991 roku dziedzictwo cyrylometodejskie nadal służy gloryfikacji rodzimej tradycji religijnej i narodowej. Cerkiew macedońska kontynuuje narrację o Klimencie i Naumie jako patronach macedońskiego prawosławia, ale też gwarantach tożsamości narodowej. Razem z misją św. Pawła i rządami imperatora Justyniana dzieło Cyryla i Metodego wpisane jest w historię Arcybiskupstwa Ochrydzkiego i jako takie buduje afirmatywny obraz Macedonii – ziemi błogosławionej i płodnej. Sam Kościół prezentuje się jako spadkobierca dziedzictwa pierwszych chrześcijan, Klimenta zaś widzi jako ojca macedońskiej narodowości, oświaty i kultury, patrona „twórczego geniuszu narodu macedońskiego" – teksty teologa Ratomira Grozdanovskiego (ur. 1959), na przykład *Свети Климент Охридски, основоположник на Македонската православна црква* (1990).

Kontynuowana jest również narracja skierowana przeciwko bułgarskiemu przyswajaniu dziedzictwa cyrylometodejskiego; podkreślany jest jego wręcz antybułgarski charakter, nie tylko przez polityków, ale też niektórych uczonych macedońskich (np. B. Ristovski, *Историја на македонската наиција*, 1999), chociaż fakt ratyfikacji w 2018 roku porozumienia z Republiką Bułgarii o „dobrym sąsiedztwie, przyjaźni i współpracy" wymusza rewizję oficjalnych stanowisk, jako że to właśnie spuścizna Cyryla i Metodego oraz ich uczniów stanowi przesłankę budowania wspólnoty. Niemniej macedoński charakter dzieła pozostaje fundamentem narracji o wkładzie Macedonii w kulturę europejską, w nowym kontekście nie tylko w „cywilizację słowiańską", ale też świat wartości reprezentowany przez Unię Europejską (np. I. Velev, *Свети Кирил и Методиј рамноапостоли и сесловенски просветители*, 2016).

Джевиецка Е., *Фигуратана св. Климент Охридски в българската и в македонската книжнина от епохата на Възраждането*, „Български език и литература" 2017, бр. 2, с. 177–197; Илиќ В., *Кирилометодиевската традиција во две беседи*

на Григор Прличев, w: *Симпозиум 1100-годишнина одсмртта на Кирил Солунски*, ред. В. Иљоски, В. Мошин, Х. Поленаковиќ, Р. Угринова-Скаловска, Скопје 1970, с. 109–121; *Кирило-Методиевскиот (старословенскиот) период и кирило-методиевската традиција во Македонија*, ред. Б. Конески, Б. Видоески, П. Илиевски, Скопје 1988, с. 305–318; *Светите Климент и Наум Охридски и придонесот на Охридскиот духовен центар за словенската просвета и култура*, Скопје 1995, с. 317–335; Moroz-Grzelak L., *Macedońskie dziedzictwo cyrylometodejskie*, „Slavia Meridionalis" 2008, s. 327–341.

Ewelina Drzewiecka

MIT EGEJSKI
(Macedonia)

Ulegający w XX wieku społecznej mitologizacji kompleks wyobrażeń związanych z terytorium tzw. Macedonii Egejskiej jest z jednej strony specyficzną lokalną odmianą fenomenu określanego najogólniej mianem mitu kresowego (np. polskiego, ale też w tym wypadku bułgarskiego), z drugiej – nie ma istotnej cechy dystynktywnej: obecności dawnej wyłącznie własnej formacji państwowej administrującej na terenach „ziem utraconych". Geneza tego kompleksu sięga okresu drugiej wojny bałkańskiej i traktatu bukareszteńskiego (1913), sankcjonującego podział Macedonii jako historycznej (antycznej i należącej do imperium osmańskiego) krainy między Grecję („Nowe Ziemie" – *Nees Hores*), Bułgarię i Serbię, z najbardziej dotkliwym oderwaniem ziem egejskich od wszelkich słowiańskich macierzy. Już wcześniej trwały na tych obszarach procesy deslawizacyjne – emigracja ludności do niepodległej Bułgarii po kongresie berlińskim (1878) i przegranym powstaniu ilindeńskim (1903) – bagatelizowanym później przez Greków. Dalsze zmiany etniczne przyniosła pierwsza wojna światowa (z ponownym exodusem Egejczyków na sofijskie przedmieścia), wielkie dwustronne przesiedlenia Turków i Greków z ich narodowych państw (po traktacie lozańskim, 1923–1924) eliminujące żywioł słowiański w Grecji oraz ostatecznie wojna domowa na jej obszarze północno-zachodnim (1946–1949, po przejściowej okupacji bułgarskiej, włoskiej i niemieckiej) skutkująca jego niemal doszczętnym zdławieniem – w samej wojnie i przez deportacje poza żelazną kurtynę, a także rygorystyczne zakazy powrotu oraz osiedlania się w prozachodniej już Helladzie.

Po traktacie bukareszteńskim w części egejskiej (34 tys. km^2 – główne osadnictwo zwarte w górskich okolicach dzisiejszej Floriny, Edessy i Kastorii) pozostało być może aż do ok. 500 tysięcy Słowian (większość danych liczbowych jest sprzeczna), poddanych konsekwentnie realizowanej polityce hellenizacyjnej – homogenizacji etnicznej w myśl programu ideologicznego Megali Idea

postulującego jedność narodową i kulturową państwa (wcześniej namiętnie bronił go m.in. Ion Dragoumis jako sekretarz konsulatu w Bitoli w latach 1902–1904, autor widzący poprzez podbicie Macedonii szansę na uleczenie „kompleksu klęski" u Hellenów). Po traktacie lozańskim do wsi słowiańskich wszczepiono obcy kulturowo – choć formalnie chrześcijański, często turecko-języczny – element pontyjski (Greków czarnomorskich, Słowianom z wzajemnością nieprzychylnych), a po wygaszonej przez Stalina wyniszczającej wojnie domowej na wysokogórskie tereny wprowadzono znów po latach prohelleńskich Arumunów – przy jednoczesnym wysiedlaniu niepokornych słowiańskich Macedończyków do obozów na wyspach egejskich i jońskich jeszcze w okresie międzywojennym. Wówczas też z zewnątrz nasilały się naciski na ich autoidentyfikację serbską bądź bułgarską, a podczas dyktatury Metaksasa (od 1936) całkowicie zakazano użycia języka słowiańskiego w mowie i bez protestu komunistów dokonano skutecznej grecyzacji niemal wszystkich toponimów (wcześniej dla uspokojenia Ligi Narodów wydając jedynie w 1925 roku w Atenach macedoński elementarz – *Abecedar*, który nie trafił do żadnej szkoły). W przygranicznym wielonarodowym, historycznie wielowyznaniowym i górzystym w większości regionie – prócz wyżej wymienionych zamieszkałym także przez Albańczyków, Romów, Żydów i Ormian – „Slavofones" (oficjalna denacjonalizująca nazwa urzędowa obowiązująca w Republice Greckiej do dziś) wyróżniali się większościową reprezentacją na obszarach wiejskich i silnym przywiązaniem do swej wspólnoty etnograficznej (zwłaszcza języka), choć bywali też uznawani za „grupę transnarodową". Zbiorowa imagologia dysponuje tu także prestiżowym obrazem Salonik, w których jednak maksymalny odsetek Słowian dochodził na początku XX wieku tylko do kilkunastu procent.

W tej części obecnej Hellady Słowianie uważali się za „odwiecznych" gospodarzy swej ojczyzny prywatnej (względnie zamożnej dzięki tradycyjnie rozwiniętemu handlowi), opornie przyznając się do więzi z jakąkolwiek zewnętrzną – ideologiczno-państwową, choć już u zarania XX stulecia pojawili się wśród nich również macedońscy „autonomiści" nieuważający na przykład etnoterytorialnej idei wielkobułgarskiej za własną. Z kolei Grecy aż do lat 30. XIX wieku nie zgłaszali istotniejszych roszczeń do terenów leżących na północ od Olimpu. W latach 50. i 60. tegoż wieku salonicki Słowianin Ǵorǵi Dinkata pisał płomienne anarchosocjalistyczne i antygreckie wiersze, a po wyjeździe do Aten w czasopiśmie „Eon" propagował ideę bałkańskiej wspólnoty równoprawnych narodów. Gdy zatem po niemal stu latach dla ideologów macedońskiej myśli narodowej pojawiła się szansa jej realizacji – a może i wywalczenia odrębnego państwa – przy wsparciu internacjonalistycznie nastawionych komunistów (Demokratyczna Armia Grecji – DAG – gen. Markosa Wafiadisa 1946, słowiański Front Narodowowyzwoleńczy 1945, sięgający organizacyjnymi korzeniami do 1943 roku i uważany dziś za tragiczną kartę w ruchu narodowym), poparcie dla lewicowych sił powstańczych deklarowano powszechnie. Działo się to mimo z czasem przymusowego poboru do nich w celu

zakamuflowanej wojennej samobójczej eksterminacji Słowian w strategicznie ważnym dla podejrzliwych wobec nich Greków (nawet komunistów) pasie przygranicznym z Jugosławią. Mimo ok. 40-procentowej liczebności w oddziałach macedońscy powstańcy cały czas musieli wszak walczyć pod greckim dowództwem, a przerwane wsparcie dla militarnego zrywu ze strony Tity po konflikcie Jugosławii z Kominformem oraz kalkulacje Stalina uważającego Grecję za kraj peryferyjny i trudny do utrzymania między Titowską federacją i mocarstwami zachodnimi zaowocowały wojskową przegraną oraz wieloletnią tułaczką od 1948 roku ponad 20 tysięcy dzieci bojowników (pod opieką przybranych „matek" – na łączną liczbę 55 tysięcy uchodźców, tylko w ok. połowie rodowitych Greków) po ośrodkach wychowawczych obozu socjalistycznego – od NRD po Rumunię i Uzbekistan. Po wcześniejszym krótkotrwałym poparciu słowiańsko-macedońskich postulatów – w tym autonomii oświatowej – przez sekretarza generalnego Komunistycznej Partii Grecji (KPG) Nikosa Zachariadisa (na które jako „probułgarskie" nie wyraził z kolei zgody Tito) sprawa „egejskiej ojczyzny" poniosła ostateczną klęskę na płaszczyźnie dyplomatycznej i militarnej.

Narodowa gehenna pożegnania z ziemią rodzinną – wyprowadzenia partyzantów i ludności cywilnej z zagrożonych ogniem greckich sił rządowych (przy ledwie kamuflowanym wzmocnieniu angloamerykańskim) górskich terenów pasm Grammos i Smolikas przez Albanię, skąd drogą morską udawali się dalej, była finałem procesu opisywanego następnie często w kategoriach syndromu „kozła ofiarnego" i dziejowej ceny zapłaconej obcym interesom. Na jej przeciwległym biegunie sytuuje się odpolityczniony mitologem rajskiej krainy o niepospolitym pięknie natury i antycznej historii – obecny od dawna w licznych lirycznych pieśniach ludowych (również w opisach samego – utraconego później – morza) i twórczości reprezentantów XIX-wiecznego odrodzenia kulturalnego. „Tragiczne/krwawe piękno" pogranicznych gór stało się odtąd toposem w powojennej literaturze dokumentalistyczno-rozrachunkowej spisywanej na gorąco w skodyfikowanym w 1944 roku języku macedońskim. W wymiarze etnopolitycznym przyszłość tej ziemi widziana była już coraz wyraźniej pod grecką flagą narodową przez samych lewicowych Hellenów, podwójnie dyskredytowanych w latach 40. przez ateńskie władze jako „slawokomuniści" i po 1948 roku orientujących się prostalinowsko (sam Zachariadis resztę życia spędził w ZSRR). Gdy zaś rozgłosu nabrała sprawa przygotowanej przez tychże komunistów ewakuacji dzieci, oficjalna grecka prasa pisała o *paidomazoma* – uprowadzaniu „nowych janczarów" w celu ich ponownego przerzucenia do antyrządowej partyzantki po kilku latach (wcześniej – stosowana paralela „słowiańscy Macedończycy – Niemcy sudeccy"). DAG tłumaczyła to natomiast koniecznością ich ochrony przed monarchistyczną indoktrynacją w umieszczonych na wyspach „szkołach królowej Fryderyki", założonych z myślą o reedukacji potomków „bandytów-slawokomunistów" z północy kraju. Do Polski wygnańcy (ok. 15 tysięcy łącznie z Grekami i nielicznymi Arumunami) trafiali po rejsie rumuńskimi okrętami dookoła Europy

do portu szczecińskiego, skąd – po wstępnej segregacji według narodowości – w ukryciu pociągami towarowymi rozwożeni byli głównie na Ziemie Odzyskane do przedszkoli, szkół, a następnie pod czujną obserwacją do zakładów pracy. Później, w okresie 1960–1974, nawet w kręgach tych emigrantów KPG zlikwidowała wszystkie macedońskojęzyczne dodatki prasowe do środowiskowej periodyki, uznając jej czytelników jedynie za „Greków Slawofonów". Ich obecność w ośrodkach polskich zmniejszała się z upływem czasu, jednak do Grecji mogli powracać – i tak jest nadal – jedynie pod rygorem podpisania deklaracji lojalności, zmiany narodowości i nazwiska. Z kolei zachęty do osiedlania się w Macedonii jugosłowiańskiej, mimo wielu bodźców, często w efekcie przynosiły na początku gettoizację wychowanych już w obcych kulturach Egejczyków – na przykład w Skopju czy miastach zachodniej części kraju wraz z wydawaniem im odrębnego typu dowodów tożsamości. Stowarzyszenie dzieci-uchodźców sprzyjające mozolnemu łączeniu rodzin (Здружението на децата бегалци од Егејскиот дел на Македонија) aktywnie mogło działać w Skopju dopiero od 1988 roku.

Ukonstytuowaniu się tych wydarzeń w jeden z nie do końca rozliczonych młodych narodowych mitów martyrologicznych służyła obfita od lat 50. produkcja literacka – począwszy od tomów poetyckich Aco Šopova *На Грамос* czy Slavka Janevskiego *Егејска барутна бајка*. Ich prozatorską kontynuacją były głównie liczne (filmowane) książki Taška Georgievskiego, Ivana Čapovskiego czy Petara Širilova, a świadectwa poetyckie dotyczące tej tematyki pozostawili Ljuben Taškovski, Paskal Gilevski, Kole Mangov, Kata Misirkova-Rumenova i in. Mimo początkowo dość ostrożnej popularyzacji niejednoznacznej problematyki istnieje też pewien korpus opracowań – o podłożu przede wszystkim historyczno-geograficzno-politycznym – wyjaśniających genezę transformacji omawianego zagadnienia w fundamentalną kwestię kolektywnej świadomości Macedończyków o silnym ładunku emocjonalno-symbolicznym (Todor Simovski, Stojan Kočov, Trajanos Pasois, Kica Kolbe i in.). W 2002 roku doczekał się publikacji przekład monografii Anastasii Karakasidou *Fields of Wheat, Hills of Blood* (1997 – maced. *Полиња жито, ридишта крв. Патиштата кон националноста во грчката Македонија 1870–1990*), salonickiej Greczynki z Columbia University ukazującej krok po kroku proces bezkompromisowej hellenizacji terytoriów macedońskich jako „pierwszej powojennej czystki etnicznej w Europie" z wykorzystaniem potencjału administracji lokalnej, oświaty, preparowanych argumentów etnohistorycznych i nowej „gramatyki tradycji", hegemonów ekonomicznych, wojska, policji, Cerkwi (nieoddzielonej w tym kraju od państwa), grup kolonistów (opozycja *dopioi–prosfyges*), prasy, stowarzyszeń społecznych, „patronów" płacących za głosy wyborcze i narzędzi prawno-finansowych. Na fali międzynarodowej „wojny symbolicznej" toczonej od lat 90. o zniesienie tymczasowej nazwy państwa macedońskiego (FYROM – *Former Yugoslav Republic of Macedonia*) – także za pomocą popularnonaukowych broszur na forum ONZ – po jego stronie, m.in. dzięki podobnym materiałowym studiom, mit utraconej (istotnej części) ojczyzny utrwalił

się jeszcze mocniej, sprzyjając zachowaniu pamięci o jednej z największych narodowych tragedii – niemożliwej już do odwrócenia (nacisk na Grecję ze strony Unii Europejskiej w sprawie na przykład zwrotu majątków Egejczykom trwa dopiero od ok. 2010 roku, a macedońska partia Vinožito od 1997 roku napotyka w tym kraju na ciągłe przeszkody w działalności – podobnie jak na przykład próby organizowania symbolicznych manifestacji kulturalnych na pogranicznym szczycie Kajmakčalan).

Андоновски Х., *Вистината за Егејска Македонија*, Toronto 2017; Каракасиду А., *Полиња жито, ридишта крв. Патиштата кон националноста во грчката Македонија 1870–1990*, Скопје 2002; Киселиновски С., *Егејскиот дел на Македонија (1913–1989)*, Скопје 1990; Пасоис Т., *Историја на македонското движење*, Скопје 2010.

Lech Miodyński

НАРОДНО ЗДРАВЕ
(Bułgaria)

Idea zdrowia ludu/narodu (→ naród) jako element bułgarskich narracji o postępie (→ postęp) i składowa praktyk modernizacyjnych (→ nowoczesność) pojawiła się pod koniec XIX wieku początkowo w refleksji środowisk lekarskich. Główny nurt ruchu higienicznego i medycznego zorientowany był na podtrzymywanie zdrowia, zwalczanie chorób zakaźnych itd., czemu miały służyć powoływane przez młode państwo stosowne instytucje. W pierwszych latach państwowości bułgarskiej z reguły preferowano rosyjskie rozwiązania; z czasem (a zwłaszcza w okresie po pierwszej wojnie światowej) zwiększyła się rola wzorców zachodnich. Szczególnym prestiżem cieszył się założony w 1885 roku Bułgarski Czerwony Krzyż (Български червен кръст) o wymiernych zasługach dla kraju, do czego przyczynił się m.in. w latach 1885–1887 jego pierwszy przewodniczący biskup Kliment Tyrnowski (Wasił Drumew).

Równoległy napływ różnorodnych programów prozdrowotnych, podających się za nowoczesne i naukowe, od początku przyczyniał się do rywalizacji w tej sferze i budził gorące dyskusje. Szczególne kontrowersje pojawiały się wokół idei eugeniki, od ostatnich dziesięcioleci XIX wieku obecnej w bułgarskim dyskursie społecznym jako potencjalnie możliwy fundament społecznej biopolityki. Jak wiadomo, idea eugeniczna rozwinęła się m.in. w oparciu o teorię ewolucji Darwina (→ ewolucja), prawo dziedziczenia Gregora Medla (lata 60. XIX wieku) i postulat sztucznej selekcji ras Francisa Galtona, który w kontrolowaniu dziedziczności przez popieranie reprodukcji ludzi wartościowych genetycznie widział szansę na → postęp cywilizacyjny (*Hereditary Genius*,

1869), w ten sposób przekraczając barierę etyczną, której Darwin przekroczyć nie chciał.

Idea zdrowia społecznego najpierw pojawiła się w Bułgarii w środowisku lewicowym, przefiltrowana przez myśl intelektualistów rosyjskich i w charakterystyczny dla epoki sposób zabarwiona lękiem przed degeneracją. Platformą wymiany poglądów na ten temat stały się na przełomie wieków czasopisma środowisk medycznych (np. „Съвременна хигиена", „Медицинска беседа") i organ Bułgarskiej Partii Socjaldemokratycznej (Българска социалдемократическа партия) „Ново време" (→ socjalizm – Bułgaria). W jego pierwszym numerze (1897) znalazła się m.in. obszerna recenzja znanej broszury *Degeneration: a Chapter in Darwinism* (1880) wiktoriańskiego uczonego Edwina Raya Lankestera, który podważał zaufanie do ewolucji biologicznej jako fundamentu postępu, twierdząc, że selekcja naturalna nie zawsze powstrzymuje proces biologicznego regresu gatunku. Rozprawę Lankestera w 1883 roku opublikowano w Petersburgu i rosyjski przekład stał się podstawą edycji bułgarskiej. Autor recenzji – Nikoła Charłakow – polemizował z Lankesterem, powołując się na amerykańskie teorie zbytku jako źródła degeneracji kobiet z wyższych sfer. W podobnym duchu w 1901 roku na łamach pisma „Ново време" socjalista i absolwent berlińskiej uczelni Straszimir Doczkow, opierając się na odkryciach francuskiego neurologa Josepha Dejerne'a, pisał o związkach stylu życia elit z plagą chorób psychicznych w ich środowisku. Jako lewicowiec Doczkow szukał rozwiązań naprawczych w sferze ekonomicznej i wplatał w wywód rozważania na temat konieczności starannego wyboru partnera seksualnego, dając w Bułgarii tym samym początek eugeniki pozytywnej.

W 1912 roku Raczo Angełow i Charałampi Nejczew domagali się wprowadzenia do nowego statutu stowarzyszenia lekarzy kwestii zdrowia społecznego, jednak w okresie wojen bałkańskich dyskusja na ten temat przycichła, by powrócić ze zdwojoną siłą po przegranej pierwszej wojnie światowej, kiedy w kontekście przeżytej traumy idea zdrowia narodu zasiliła siatkę pojęć ideologii nacjonalistycznej (→ „bułgarski faszyzm"). „Jednostki umierają, rasa żyje" – hasło, sformułowane przez Ludmiła Rusewa w 1925 roku, odzwierciedlało powojenny odwrót od indywidualizmu liberałów (→ liberalizm – Bułgaria) na rzecz kolektywizmu i fascynacji narodem, traktowanym jako jeden organizm, który należało pielęgnować, usuwając z niego wszystko, co niegodne życia.

W większości wypadków aż do lat 30. XX wieku w Bułgarii dyskutowano o dziedziczności, z trudem znajdując przełożenia skumulowanej wiedzy na sferę praktyk społecznych. W 1926 roku utworzono z inicjatywy profesora zoologii Stefana Konsułowa Общество за расово-хигиенични проучвания, które zasilili psychiatra Lubomir Rusew, lekarz Petyr Penczew i Iwan Kinkiel. W 1928 roku organizacja przyjęła nazwę Българско дружество за расова хигиена, a po jej odnowieniu w 1934 roku Българско дружество за евгеника (расова хигиена). Weszli do niej wówczas pediatra Stefan Batew, prof. Nikoła Saranow, prof. Konstantin Paszew. Odrębną grupę propagatorów

eugeniki tworzyli samodzielni działacze (np. Stefan Danadżijew) albo w latach 30. ludzie skupieni wokół Дружество за хигиена и предпазна медицина, któremu przewodniczył prof. Toszko Petrow, kierownik Katedry Higieny na Wydziale Medycznym Uniwersytetu Sofijskiego. Wszystkie te stowarzyszenia miały charakter efemeryczny.

W latach 30. XX wieku powszechne uznanie zdobył pogląd, że siła i postęp narodu zależą od jakości tworzących go jednostek. Eugenika stała się przedmiotem debaty publicznej, m.in. za sprawą obytego z kulturą niemiecką lekarza Stefana Konsułowa (1885–1954), który zakwestionował społeczny aspekt chorób dziedzicznych, kładąc nacisk na ich biologiczne uwarunkowania, m.in. w *Законите на наследственостьта. Наследственость при човека* (1928) i *Израждането на културното човечество: Борба с израждането* (1928). Opowiadał się za sterylizacją ludzi obarczonych chorobami dziedzicznymi, zakazem przyjmowania kobiet z klasy średniej na studia, za prewencyjnym posłannictwem medycyny, stając tym samym po stronie eugeniki pozytywnej. Drugą kluczową postacią w tym okresie był Lubomir Rusew (1902–?), asystent w Zakładzie Higieny Wydziału Lekarskiego, zwolennik higieny rasowej, autor m.in. rozprawy z 1934 roku *Основни принципи на евгениката („расова хигиена”)*. W sferze troski o zdrowie narodu podejście biosocjologiczne proklamował jako społecznie korzystne Lubomir Rusew w broszurze *Наследственост и възпитание* (1935). W 1941 roku w artykule *Националната революция* jednoznacznie opowiedział się po stronie „europejskiej rewolucji narodów”, która odwrócić by miała proces biologicznej degeneracji ludzkości. Jednym z najżarliwszych obrońców biosocjologii był w owym czasie rosyjski emigrant w Bułgarii, filozof, socjolog, psychoanalityk i ekonomista w jednej osobie – Iwan Kinkiel. Głosił, iż istnieje odwrotnie proporcjonalny związek między poziomem życia danego społeczeństwa a poziomem jego degeneracji, gdyż materialny dostatek i kultura deregulują działanie naturalnych praw biologicznych (*Биологическият фактор в стопанската история*, 1934). Przekonanie o niekwestionowanej potędze dziedziczenia przewijało się w publikowanych na łamach prasy nauczycielskiej (np. „Училищен преглед”) rozprawach Christo Kisełkowa (*Расова хигиена, народ и младото поколение*, 1935).

Jawnym przeciwnikiem i biosocjologii, i eugeniki w okresie międzywojennym stał się profesor Uniwersytetu Sofijskiego, zwolennik filozofii Rehmkego, redaktor naczelny czasopisma „Философски преглед” Dimityr Michałczew (1880–1967). W cyklu artykułów na łamach tego pisma podejmował polemikę zarówno z ideologią rasizmu, jak i jej lokalnymi hybrydami, głosząc konieczność ostrożności wobec zbyt kategorycznych, nie dość dobrze udowodnionych hipotez naukowych, a zwłaszcza niefrasobliwych implementacji biologizmu na gruncie nauk społecznych. Podważając zasadę traktowania narodu jako jednego organizmu, który podlega prawom biologicznym w takim samym stopniu jak jednostka, kwestionował aspiracje niektórych autorytetów do kreowania hipotez na temat charakteru narodowego Bułgarów czy historiozofii

(→ historia – Bułgaria, → bułgarska psychologia narodowa) na podstawie danych biologicznych (*Расизмът под закрилата на биологията*, 1939; *Едно ариергардно сражение срещу българския расизъм*, „Философски преглед” 1939, № 3). W tej sprawie popierał Michałczewa cieszący się w owym czasie uznaniem marksista Todor Pawłow w broszurze *Социология и биология. Към полемиката проф. Д. Михалчев – проф. Ив. Кинкел по въпроса за отношението между социологията и биологията като науки* (1940).

Na łamach czasopism nauczycielskich spór między zwolennikami i przeciwnikami eugeniki i biosocjologii przybierał nierzadko ostrą formę. W opinii Stefana Konsułowa (*Един философ, компетентен по всичко*, „Просвета” 1939) czy Iwana Kinkiela (*Социологията в осветлението на един философ или Научните недоразумения на г-н проф. Михалчев*, „Социологическа просвета” 1940; *Социологичното учение на Томас Малтус в „критичното” изложение на проф. Д. Михалчев. Неговият истински научен смисъл и значение*, „Философия и социология” 1941) tacy ludzie, jak Dimityr Michałczew czy Andrej Andreew (lekarz i publicysta „Литературен глас”, ośmieszany jako „bułgarski Condorset”), przeciwstawiający się radykalnym projektom kształtowania „nieśmiertelnego ciała narodu” stawali się uosobieniem ignorancji.

Pozytywne projekty eugeniczne znajdowały ograniczone przełożenie na praktykę polityczną, choć znajdowały pewne poparcie nawet w tzw. środowisku antyfaszystowskim (→ „bułgarski faszyzm”). Społeczny oddźwięk idei eugenicznej w jakimś stopniu był też regulowany dzięki stanowisku Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej, która jednoznacznie przeciwstawiała się rasizmowi, jednak w kwestiach prozdrowotnej biopolityki pozostawiała inicjatywę państwu. Osobnym nurtem płynął tonizujący projekt naprawy zdrowia społecznego, propagowany przez bułgarskie Białe Bractwo (Бяло братство). Jego przywódca Petyr Dynow (→ dynowizm) od końca lat 90. XIX wieku wywierał znaczący wpływ na inteligencję bułgarską i rozwijał własną, opartą o ezoterykę (→ bułgarski euroazjatyzm) teorię higieny, zdrowego życia i ewolucji duchowej ras ludzkich, a w 1939 roku negocjował wprowadzenie do bułgarskich szkół wzorowanej na antropozofii Rudolfa Steinera paneurytmii. Za odzwierciedlającą ducha eugeniki pozytywnej uchodzi przyjęta w 1931 roku „Ustawa o wychowaniu fizycznym młodzieży bułgarskiej”, i młodsza o dziesięć lat „Ustawa o organizacji młodzieży bułgarskiej”. Natomiast postulaty eugeniki negatywnej (jak sterylizacja „degeneratów” czy eutanazji jednostek nieuleczalnie chorych) przegrywały na gruncie bułgarskim z argumentami socjologów na rzecz walki ze społecznymi uwarunkowaniami patologii. Istotnym elementem troski o zdrowie narodu stał się kult sportu.

Po drugiej wojnie światowej w ramach rozliczeń z poprzednią epoką formalnie odrzucono eugeniczne zasady biopolityki. I chociaż ruch eugeniczny po drugiej wojnie światowej nie doczekał się w Bułgarii jawnej kontynuacji, to stosunek do ludzi psychicznie chorych (szpital w Kuriło) lub oparte na kluczu etnicznym zakłady wychowawcze dla romskich sierot świadczyły o trwałości

eugenicznych aspektów myślenia w warunkach państwa komunistycznego. Co warte podkreślenia, w formie ekskluzywistycznej eugenika pozytywna przetrwała w postaci sieci profilowanych szkół artystycznych i językowych dla dzieci wybitnie uzdolnionych.

Okres po demokratycznym przełomie 1989 roku przyniósł rozwój badań naukowych nad bułgarską tradycją eugeniczną, które lokują się w nurcie rozliczeń z przeszłością (m.in. prace Rumena Daskałowa czy Gergany Mirczewej).

Даскалов Р., *Българското общество*, т. 2: *Расови и евгенични идеи*, София 2005; Елдъров Св., *Българската православна църква срещу расизма и антисемитизма в навечерието и по време на Втората световна война*, „Bulgarian Historical Review" 2006, 1–2, с. 240–263; Мирчева Г., *Българският евгеничен проект от 20-те и 30-те години на миналия век и нормативният кът на „родното"*, „Критика и хуманизъм" 2004, 17, с. 207–222; Mircheva G., *Marial Health and Eugenics in Bulgaria, 1878–1940*, w: *Eugenika – biopolityka – państwo. Z historii europejskich ruchów eugenicznych w pierwszej połowie XX wieku*, red. M. Gawin, K. Uzarczyk, Warszawa 2010.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

NARODOWY NIHILIZM BUŁGARÓW

Domniemany indyferentyzm narodowy Bułgarów stanowi jedną z cech wydobywaną przez autorów praktykujących tzw. psychologię narodową (→ bułgarska psychologia narodowa). Sama zbitka pojęciowa pojawiła się w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku i od tamtej pory cechuje ją duża frekwencja w publicystyce bułgarskiej. „Narodowy nihilizm Bułgarów" najczęściej oznacza brak patriotyzmu i szacunku dla wartości narodowych. Wszelkie narzucające się skojarzenia z nihilizmem nietzscheańskim czy nihilizmem rosyjskim pozostają zatem nieuprawnione i mylące.

Refleksja na temat braku patriotyzmu Bułgarów jest kamieniem węgielnym bułgarskiej Wielkiej Narracji (→ naród – Bułgaria; → historia – Bułgaria; → tradycja – Bułgaria) i wiąże się ze zmitologizowaną postacią jej „ojca założyciela" Paisija Chilendarskiego i kaznodziejską retoryką jego dzieła *Славянобългарска история* (1762); przewijała się przez całą epokę odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe), dochodziła do głosu w sporach między tzw. rewolucjonistami (→ rewolucja – Bułgaria) i ewolucjonistami (→ ewolucja – Bułgaria). Dawała o sobie znać w literaturze pamiętnikarskiej, bogatej w świadectwa doświadczenia zdrady narodowego dzieła lub wynikającej z życiowego pragmatyzmu interesowności ludu/narodu (→ naród – Bułgaria), co dokumentują m.in. wydany w 1975 roku zbiór *Ботевите четници разказват* czy popa Minczo Kynczewa zapiski głównie z lat 70. XIX wieku *Видрица* (1983). Po uzyskaniu przez Bułgarię niepodległości obawy przed

bułgarskim indyferentyzmem narodowym przewijały się w prasie, eseistyce, opracowaniach pedagogicznych itd. Zachary Stojanow, pisząc pierwszą biografię Christo Botewa, świadomie dokonywał przemilczeń, by zaprezentować czytelnikom godny naśladowania wzór patriotyzmu, swoiste antidotum na niedostatek – jego zdaniem – tego typu postaw u młodego pokolenia. Z czasem jednak refleksja na ten temat uległa wysubtelnieniu i zogniskowała się na kwestii stosunku Bułgarów do państwa. A klęska pierwszej wojny światowej zaogniła istniejące problemy. I tak na przykład Anton Straszimirow, pisarz o Janusowym obliczu, w pierwszym rozdziale książki *Войни и освобождение* (1916), zatutułowanym *Ние, българите*, zwrócił uwagę na swoisty bułgarski → anarchizm, wyrażający się (jego zdaniem) w skrytej wrogości wobec każdej władzy. W podobnym kierunku biegło rozumowanie Stojana Michajłowskiego, który w eseju *Как западат и се провалят държавите* rodzimy chaos postrzegał jako efekt ultraindywidualizmu i wulgarnego pragmatyzmu Bułgarów, które wynikają z doświadczenia 500 lat niewoli (*Неиздадени съчинения*, т. 1: *Метаполитика*, 1940). Nieufność Bułgarów do państwa w swoim podszytym panteistyczną i ezoteryczną mistyką pisarstwie poddawał interpretacji Najden Szejtanow. W nośnym kulturotwórczo artykule *Духът на отрицание у българина* (1933) przedstawiał ducha negacji jako źródło marazmu Bułgarów, uwiądu kultury, zdrady ideałów narodowych i tradycji (→ tradycja – Bułgaria) na rzecz kultu obcości. Główną przyczynę takich postaw widział w sile oddziaływania mistyki bogomilskiego dualizmu (→ bogomilstwo) i dziedzictwie osmańskim. Tę myśl Szejtanowa rozwinął w okresie międzywojennym Petyr Mutafczijew, obarczając współodpowiedzialnością za rozpowszechnienie się wśród Bułgarów narodowego nihilizmu również dziedzictwo bizantyńskie (*Поп Богомил и Свети Иван Рилски. Духът на отрицанието в нашата история*, 1934). W tym ujęciu anachoreta rylski św. Iwan i bogomilski herezjarcha pop Bogomił stawali się hipostazami dwu wariantów tej samej niszczycielskiej siły, wynikającej z podszytej mistycyzmem nienawiści do władzy i państwa; koncepcja ta spotykała się z odrzuceniem ze strony Bułgarskiej Cerkwi Prawosławnej (m.in. D. Penow, *Духът на отрицание*, „Църковен вестник” 1934, бр. 36).

W okresie międzywojennym Kirił Christow w artykule *Какъв е българинът?* („Родина” 1939) próbował z przywary uczynić zaletę i odwracając logikę rozumowania Mutafczijewa, sceptycyzm i pesymizm Bułgarów wynikający z ich doświadczenia historycznego czynił wartością. Tę myśl w okresie istnienia Ludowej Republiki Bułgarii podjął Emilian Stanew w słynnej powieści *Антихрист* (1970), gdzie dokonał artystycznej interpretacji tez Petyra Mutafczijewa, by w bułgarskim nihilizmie religijnym odnaleźć źródło racjonalizmu wiążącego Bułgarów z Zachodem. W zupełnie innym świetle bułgarski nihilizm stawia współcześnie Stefan Canew, który w trzecim tomie czterotomowej prześmiewczej „medytacji” nad historią Bułgarii *Български хроники. Поема* (2008) przedstawia akt ustanowienia środowiska bułgarskich nihilistów jako efekt międzykulturowego bułgarsko-rosyjskiego nieporozumienia i szukania

paraleli między środowiskami z gruntu odmiennymi pod względem tradycji i uwarunkowań społeczno-kulturowych.

W 2003 roku w konkursie Narodowego Domu Kultury i wydawnictwa „Труд”, zatytułowanym „Nieopublikowana książka o bułgarskich budzicielach”, drugą nagrodę otrzymał Paweł Cwetkow za esej *Exules suo voluntate: корени и плодове на българския национален нихилизъм.* Należący do młodszego pokolenia autor w refleksji nad korzeniami bułgarskiego nihilizmu narodowego uległ urokowi diachronii i idąc śladami Szejtanowa i Mutafczijewa, poddał próbie rekonstrukcji proces ścierania się w bałkańskim tyglu ludów, które nauczyły się współistnienia na jednym obszarze, ale stało się to za cenę utraty wiary w dawnych i nowych bogów, a w ślad za tym zaowocowało nihilizmem. I w tym nihilizmie autor dostrzega wartość, na której udało się Bułgarom zbudować (jego zdaniem) pozycję stabilizatora na Bałkanach, godnego zaufania członka Unii Europejskiej i NATO.

Фотев Г., *Българската меланхолия*, София 2010.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

NARÓD-BOGONOŚCA (*NAROD-BOGONOSAC*)
(Serbia)

Ukształtowany w średniowieczu w serbskiej rzeczywistości kulturowej i politycznej topos o greckiej genezie etymologicznej (*theophoros*), powiązany z kategoriami wiary oraz etnohistorii i rozwinięty w idei (z czasem też micie) wybraństwa. Ma specyficzny – religijno-polityczny i narodowy – charakter mesjanizmu i misjonizmu, do dziś określający podstawowy kształt serbskiego mitu etnonacjonalistycznego. Powodów takiej żywotności i nośności jego przesłania należy szukać w wysoce oryginalnym (także w odniesieniu do innych obszarów Slavia Orthodoxa) modelu kultury długiego serbskiego średniowiecza od czasów świętej dynastii Nemanjiciów (i kolejnych świętorodnych dynastii), kreującym sakralną wizję dziejów narodu postrzeganego w wymiarze transcendentnym i eschatologicznym. Sens jego egzystencji w takich wymiarach nie doczekał się co prawda soteriologicznych uzasadnień na miarę analogicznych późniejszych rosyjskich (jak wiadomo w tym przypadku mit „narodu wybranego” podbudowany był tutaj także ideą Moskwy jako „Trzeciego Rzymu”, mocno akcentującą apokaliptykę i millenaryzm, z czasem prowadzącą nawet do hierokracji, idolatrii i apoteozy narodu), jednak dzięki trwałości tradycji cerkiewnej uświęcającej dzieje państwa i narodu – podobnie też funkcjonującej ludowo-patriarchalnej – pochodzące ze średniowiecza idee i symbole przetrwają w świadomości zbiorowej do dziś (→ religia).

Dzięki wczesnym hagiologicznym tekstom literackim – żywotopisarstwu i hymnografii – obrazem inkarnacji Słowa w narodzie i samej idei wybraństwa stanie się postać pierwszego biskupa autokefalicznej Cerkwi św. Sawy, odzwierciedlająca fakt szczególnej boskiej ingerencji w serbską rzeczywistość. Pojawienie się w niej tego świętego, autora „duchowego kanonu", wraz z ojcem – Stefanem Nemanją (św. Symeonem, któremu on sam nadawał rangę głowy „narodu doskonałego" zamieszkującego „ziemię obiecaną Mojżeszowi"), oznaczać będzie wydarzenie zwrotne w dziejach narodu, widziane przez twórców tekstów kultowych jako „podobne pojawieniu się Chrystusa na świecie" (mnich Domentijan, *Život svetog Save*, ok. 1250). Tego rodzaju utwory przygotowywały grunt pod mistykę „narodu wybranego", i to nie tylko na płaszczyźnie teologiczno-biblijnej (w oczach Domentijana Sawa to „bogonośca" pod wieloma względami przewyższający starotestamentowego przywódcę narodu wybranego – „bogovidca" Mojżesza, i to on miałby stać się godzien ziemi obiecanej, otrzymując na Świętej Górze Athos nowe tablice Przymierza), ale i prawno-państwowej (już w *Hilandarskiej povelji* – 1199 Nemanja sformułował religijno-polityczne idee legitymizmu i wybrańców bożych, do których zaliczył siebie samego). Przez usakralizowane czyny świętych władców – „wybrańców bożych" i geniuszy religijnych – naród serbski odnajdywać będzie odtąd w oczach jego (mito)twórców swe powołanie właśnie jako *narod-bogonosac* – „theofor", a więc „noszący Boga w sobie", a dzięki zwycięskiej klęsce na Kosowym Polu (1389) – jako naród-ofiara. Akt przymierza, jaki książę Lazar zawarł wówczas z Bogiem w imieniu narodu, pozwoli na trwałe już włączyć dzieje społeczności serbskiej w Boży plan zbawienia, którego najistotniejszą częścią składową stanie się odtąd martyrologia kolejnych pokoleń. Bohaterowie narodowi, którzy jak zmitologizowany książę walczyć będą „za krzyż święty i za wolność złotą" (*za krst časni i slobodu zlatnu*), połączą cechy silnych w oręż wiary świętych królów serbskich i mitycznych herosów ludowych, a dla obydwu fundamentem aksjologicznym i etycznym całej działalności będzie w największym stopniu wiara prawosławna (→ idea kosowska). Nienaruszalność ich autorytetu gwarantowały niezwykle ścisłe więzy życia politycznego z duchowym i dziejów państwa z historią Cerkwi, zgodne z najdłużej ze wszystkich narodów Słowiańszczyzny prawosławnej pielęgnowaną właśnie przez Serbów – zasadą symfonii (diarchii, a w czasach niewoli tureckiej – etnarchii).

Do kluczowych pojęć w konstruowaniu idei/mitu wybraństwa w serbskiej tradycji kulturowej należy rozumiane na sposób biblijny przymierze (*zavet*). Pamięć zbiorowa i przekaz literacki będą je przypisywać do dwóch symbolicznych i przenikających się w dziejach kultury wydarzeń i postaci: św. Sawy (przymierze świętosawskie – o cechach przymierza starotestamentowego) i św. księcia męczennika Lazara (przymierze kosowskie – otwierające po 1389 roku martyrologiczny rozdział w historii narodu, jednak wpisujące ofiarę bitewną już w wymiar nowotestamentowy). Te dwa zespolone przymierza zyskały z czasem rangę naczelnej wykładni losu

historycznego w micie kosowskim, zakorzeniającej się w kolektywnej świadomości najpierw dzięki zbudowanemu przez św. Sawę poczuciu wyjątkowości dziejów państwa i narodu serbskiego, by później ugruntować przekonanie o świętości tradycji (w szczególności związanej z prawosławiem i wyborem królestwa niebieskiego właśnie na Kosowie). „Powołanie" do tego wyboru stało się przywilejem Serbów zawartym w tym fundamentalnym nowym micie, zakładającym m.in. wielokrotne przeżywanie „czasu próby" przez gnębionego obcym jarzmem (głównie „niewiernych") sprawiedliwego wybrańca Bożego, mającego nadzieję na ziemską nagrodę w postaci życia w miejscu przez Boga wyznaczonym. Przejmując jednocześnie wiele elementów z cerkiewnego obrazu przeszłości, kult „niski" tego symbolicznego wydarzenia (i jego bohaterów), którego źródłem przekazu była literatura ludowa, w największym stopniu budować będzie w tym kontekście wizję serbskiej historii świętej (→ historia).

Będący podstawowym punktem odniesienia także we współczesnej kulturze serbskiej, mit ten rozwinie się zwłaszcza w wersji skodyfikowanej w XIX wieku przez Petara II Petrovicia Njegoša w poemacie *Gorski vijenac* (w znacznej mierze odsuwającej na plan dalszy element martyrologii, a eksponującej świętość aktu kosowskiego odwetu/zemsty – „ko se ne osveti taj se i ne posveti"). U podstaw jego „oficjalnego" wymiaru stało niezmienne nauczanie Cerkwi jako „proroka nadziei" akcentującego moc pośmiertnej sławy bohaterskiej. W nurcie ludowym po klęsce kosowskiej rozwinie się zaś szeroko w ramach repoganizacji świadomości „wiara [sakralizowanego] Obilicia", stanowiąca podłoże XIX-wiecznej „starotestamentowej", lecz zarazem zdechrystianizowanej interpretacji roli serbskiego „bogonoścy". Głównym elementem mesjanistycznym jest w niej, będące składnikiem narodowej ideologii, kolektywistyczne „powołanie do czynu", nieoczekujące ingerencji Opatrzności, lecz przyjmujące wezwanie do świętej zemsty. Wyższy sens towarzyszącego jej cierpienia zamyka się natomiast nie tyle w wierze w zmartwychwstanie w czasach ostatecznych, ile jeszcze w warunkach ziemskiej misji – ale też dzięki Bożemu wspomożeniu, po ukaraniu sprawców narodowego nieszczęścia. W imię utrzymania tożsamości narodowej i „wiary przodków" kosowscy dziedzice winni wypełnić wielopokoleniowe posłannictwo, odzyskując ziemię splamioną krwią bohaterską (odzyskanie Kosowa jako „raju utraconego"). Takie przesłanie dominowało w folklorze epickim (od tzw. cyklu kosowskiego) i romantycznej historiografii oraz powieści historycznej, w obiegu wysokim – cerkiewnym zaś było podtrzymywane w kulcie św. księcia Lazara.

Integrując oba te obiegi (z akcentem na patriarchalno-plemiennym), Njegoš sięgnął do bliższej „prawosławiu sfolkloryzowanemu" wizji mityczno-mistycznej (pogańsko-chrześcijańskiej), wyrażając ideę *teofora* na nowo językiem symbolicznym i ostatecznie stawiając w centrum sprzężonej z nią etnomitologii zasadę usprawiedliwionego rewanżu historycznego. Konieczność zastosowania przemocy i odrzucenia wybaczenia – dla osiągnięcia wyższych celów określonych w kolejnych przymierzach z narodem przez Boga – uzasadniał w jednej

ze swych dewiz („Zlo činiti ko se od zla brani, tu zločinstva nije nikakvoga!”). Ofiara oraz cierpienie karzące naród za jego grzechy (za podstawowe ludowa pieśń uznawała „zdradę” Vuka Brankovicia wobec zbiorowości oraz „niezgodę” wśród elity obrońców państwa) istnieją przy tym w wymiarze soteriologicznym, nadającym również całej cierpiącej serbskiej społeczności cechę „wybrańtwa” – jako misji i posłannictwa. W tym kontekście dzieło zemsty otwierało perspektywę konieczności dziejowej mającej kształt „misterium winy, grzechu i odkupienia” oraz manichejskiej walki wyzwalającej cały naród-bogonoścę.

W Serbii lat 30. XX wieku wykorzystano ten kształtujący ideę narodu (→ naród), gotowy już schemat w ramach heterogenicznej ideologii świętosawia (→ *svetosavlje*), nadającej wspólnocie etnicznej ponownie rangę *bogonoścy* (Dimitrije Najdanović i inni autorzy, także faszyzujący Dimitrije Ljotić), po czym od drugiej wojny światowej rozwijającej się w środowiskach emigracyjnych, by powrócić ze swymi argumentami na scenę religijną i polityczną po rozpadzie Jugosławii. Wyrastająca z tego kręgu refleksja najwyraźniej zogniskuje się w myśli bpa Nikolaja Velimirovicia (w kazaniach czy też takich utworach, jak na przykład *Srpski narod kao Teodul* czy *Srpski zavet*), formułującego mesjanistyczno-misjonistyczną koncepcję wybranego narodu-sługi – *Teodula* – stającą się jedną z idei najbardziej kontrowersyjnych, a przy tym najczęściej później wykorzystywanych w celach ideologicznych. Służba Bogu (teodulia – łącząca więź wybranego przez Boga narodu z oczyszczającym cierpieniem) odgrywa w niej rolę jednego z głównych składników zawartego jeszcze przez św. Sawę na płaszczyźnie sakralno-mistycznej i utwierdzonego przez księcia Lazara historycznego przymierza, w którym – za Domentijanem – widzi Velimirović pierwszego gwaranta uczynienia z Serbów narodu doskonałego i „nowego Izraela” (odbierającego to prawo Żydom). W interpretacji przymierza kosowskiego wyeksponuje zaś i zinterpretuje eschatologicznie motywy ofiary Abrahama i Ostatniej Wieczerzy (przed bitwą), by uzasadnić możliwość zmartwychwstania narodu „po Golgocie”. Jego późniejsze liczne kazania jeszcze mocniej nawiązywać będą do „kosowskiej epopei” pełnej ponoszonych ofiar, akcentując wielkość ludu – „tłumacza Kosowa” – „świętego pola i życiodajnego grobu”. W innych tekstach nawiąże znów do konceptu „etapów grzeszności” narodu, widząc w nich dziedziczne wielopokoleniowe naznaczenie potrzebą ekspiacji i zniwelowania win za jego upokorzony stan – odwracalny w procesie „krystalizacji narodowego charakteru” przez praktykowanie „narodowego chrześcijaństwa” (utożsamiającego służbę Bogu z imperatywem walki o wolność, a państwo z Cerkwią). W połączeniu z ekskluzywizmem dającym Serbom wyłączne prawo do „posiadania prawdy” (i przepustki do Nieba) i uzasadnianymi przez interpretacje biblistyczne rozwijającymi się poglądami antysemickimi czyni to ze świętego biskupa postać w wielu aspektach oddaną etnocentrycznej rewizji tekstów objawionych, z których ekscerpował głównie korzystne dla swego narodu „wybrańtwo miłości”.

W świetle innych urywków dzieł teologa, będących surową krytyką całej kultury i duchowości zachodnioeuropejskiej, jego myśl zyska zupełnie inną wymowę i fragmentarycznie oraz powierzchownie zostanie przyswojona przez popularnego odbiorcę w latach 90., wykazującego zapotrzebowanie na ideę Wielkiej Niebiańskiej Serbii. Z nie do końca czytelnej koncepcji teodulii powstanie w efekcie konglomerat tez służących wykazaniu konieczności wykreowania wielkopaństwowej meta-idei i świadomości oraz „tarczy obronnej" przeciw antychrześcijańskiemu „Białemu Demonowi" – Europie. Klucz martyrologiczny zwykle będzie tu pierwszoplanowy, ale też od tej dekady pojawi się również motyw wybrańństwa Serbów jako „najstarszego narodu na świecie". Wszystkie te nadinterpretacje i kreacje nowych mitów znajdą oparcie w tradycyjnie mocnej symbiozie Cerkwi i państwa, wyrastającej z religijno-politycznej koncepcji serbskiego prawosławia. Z przemieszania elementów sakralnej wizji dziejów i w znacznej mierze zestereotypizowanej projekcji losów narodowych autorstwa twórców epiki ludowej wyłania się dziś dość chaotyczny przekaz o dziejach narodu – choć wciąż uświęcony Tradycją, to jednak dostosowywany do stanu aktualnych potrzeb ideologicznych i poddawany najróżniejszym manipulacjom.

Gil D., *Mit „izabranog naroda" u staroj srpskoj književnosti*, w: *Srpska književnost i Sveto Pismo. Referati – 26 Međunarodni naučni sastanak slavista u Vukove dane*, Beograd 1997, s. 97–102; Hadži Đ., J. Janić, *Politika kao teodulija (politička misao vladike Nikolaja)*, Beograd 2009.

Dorota Gil

NAŚLADOWANIE
(Bułgaria)

Fundamentem bułgarskiego myślenia o naśladowaniu jako postawie kulturowej (bułg. *подражание/подражаване*) jest idea → postępu, pojmowana w perspektywie opozycji „swoje – obce" i ambiwalentnego doświadczenia → nowoczesności. W zależności od punktu odniesienia jest oceniana albo pozytywnie – jako skuteczny sposób na „dogonienie" wzorcowej Europy (→ doganianie), albo negatywnie – jako wyraz zaprzedania wartości narodowych (→ naród). Obraz komplikuje jednak przekonanie, że istnieje również zjawisko „ślepego kopiowania", które zamiast wzbogacać, prowadzi do kulturowych nieporozumień.

Problematyka ta ujawnia swoje znaczenie na początku odrodzenia narodowego, kiedy na zakorzeniony w → tradycji religijnej i pozytywnie waloryzowany ideał naśladowania Chrystusa nakłada się imperatyw wzorowania się

na tzw. narodach oświeconych, a więc Europy Zachodniej, w celu wyzwolenia się z duchowej niewoli i osiągnięcia pomyślności. Wątki te pojawiają się zarówno u Sofroniusza Wraczańskiego (1739–1813), tłumaczącego, że ludy te uczyniła „panami" właśnie wiedza (*Слова и разсъждения*, 1802), jak i Neofita Bozwelego (1785–1948), przekonującego, że „oświecenie" przynosi pomyślność zarówno w wymiarze wiecznym, jak i doczesnym (*Плач бедния Мати Болгарии*, 1846). Punktem odniesienia jest zawsze dobro wspólnoty narodowej. Bułgarzy mają naśladować w dążeniu do wiedzy i ogólnego → postępu. Celem jest wyrwanie się z „zaścianka" Orientu i zajęcie miejsca w gronie ludów „cywilizowanych".

Imperatyw rozwoju w sferze duchowej pojawia się w warunkach modernizacji imperium osmańskiego w sensie techniczno-gospodarczym i prowadzi do konfrontacji z → tradycją. W świetle obowiązujących patriarchalnych norm i wartości przyswajanie nowinek technicznych i obyczajowych oznacza zderzenie z obcymi wzorcami kulturowymi. W drugiej połowie XIX wieku właśnie w planie obyczajowości tematyzacji ulega doświadczenie → nowoczesności. Nowa moda staje się wyrazem fałszywego ucywilizowania. Za sprawą komedii Dobri Wojnikowa (1833–1878) *Криворазбраната цивилизация* (1871) do powszechnego obiegu wchodzi fraza „źle pojęta cywilizacja" (*криворазбраната цивилизация*), jakoby odsłaniająca charakter bułgarskiego → postępu, opartego na naśladowaniu wzorców źle pojętych. Występowanie w tym kontekście takich określeń, jak „małpie naśladowanie", „zakażenie" czy „demoralizacja" potwierdza strach przed modernizacją w ogóle, ale też ilustruje proces modernizacji błędnej, polegającej na powierzchownym przejmowaniu wzorców przez na pół oświeconych Bułgarów, a więc – naśladowania pośpiesznego. Te kulturowe nieporozumienia stają się tematem wielu tekstów literackich i publicystycznych, na przykład komedii Petko Sławejkowa (1827–1895) *Малакова* (1864).

Drugim kluczowym dla bułgarskiej narracji literackim wyrazem ambiwalencji jest postać *baj* Ganio, fikcyjnego bohatera felietonów Aleko Konstantinowa (1863–1897) z końca XIX wieku. Ilustruje ona reakcję patriarchalnego, uwikłanego we wzorce kultury orientalnej Bułgara na zderzenie z kulturą europejską (→ Europa). Metaforą powierzchownej okcydentalizacji jest ubranie bohatera, który, co istotne, przy pomocy innych zastępuje swój jamurłuk peleryną belgijską. Reszta stroju pozostaje jednak bez zmian, co z jednej strony odsłania strategię kamuflażu, z drugiej – pokazuje dążenie do neutralizacji obcych pretensji przez podkreślenie różnicy. W tym kontekście wpatrywanie się przez *baj* Ganio w lewą stronę materiału, podszewkę (*опакото*), staje się metaforą niejednoznacznej postawy względem Zachodu, sugerując zarówno istnienie swoistego wglądu, podyktowanego kulturowymi kompetencjami i mentalnymi predyspozycjami, jak i realizację modelu „źle pojętej cywilizacji". W tym sensie tekst jest zarówno autorskim oskarżeniem własnej tradycji kulturowej, jak i wskazaniem potrzeby „dobrego przewodnika". Historia bułgarskich odczytań, oparta na opozycji „cham – inteligent", „barbarzyństwo – kultura",

„prowincja – miasto", pokazuje ambiwalentny stosunek elit do figury *baj* Ganio, jednocześnie zawstydzonych i solidaryzujących się, dystansujących się i poczuwających się do odpowiedzialności za wychowanie ludu/narodu (→ inteligencja bułgarska).

Imperatyw naśladowania Zachodu jako sposobu na jego „dogonienie" (→ doganianie) decyduje o kształcie polityki państwa bułgarskiego po 1878 roku, rozdartego między wpływami zachodnioeuropejskimi, głównie niemieckimi, a rosyjskimi. Czas ten charakteryzuje się zderzeniem ideału odrodzeniowego z szybką instytucjonalizacją i biurokratyzacją rzeczywistości społecznej. Świadomość nieprzystawalności pewnych idei pojawia się wszakże już w drugiej połowie XIX wieku. Na przykład Luben Karawełow (1834–1879) wielokrotnie mówi o potrzebie dostosowania → oświaty do potrzeb i charakteru narodu bułgarskiego, a nie „ślepego" przenoszenie modeli zachodnich, z drugiej jednak strony – jako wzór niejako absolutny – wskazuje Stany Zjednoczone. Sprzeciw wobec naśladowania „obcych" pojawia się również w odniesieniu do → religii. Obrońcy → tradycji prawosławnej ostro krytykują postawę rodaków korzystających z cywilizacyjnych dobrodziejstw oferowanych przez lokalne misje protestanckie i nierzadko zmieniających w efekcie wyznanie (→ reformacja; → konfesje). W tym kontekście krzyżują się negatywne oceny naśladowania w wymiarze oświatowym i religijnym. Na przykład Todor Ikonomow (1835–1892) krytykuje szkoły protestanckie i ich bułgarskich zwolenników, negując ówczesny stereotyp, że to protestantyzm jako → religia rzekomo postępowa i nowoczesna przyniosła narodom Europy zachodniej cywilizacyjny sukces. Twierdzi, że naśladowanie innych, bardziej rozwiniętych w sytuacji niedojrzałości umysłowej przynosi jedynie szkody (*Протестантската пропаганда у нас и нейните ползи за България*, 1885).

Na przełomie wieków za kopiowanie wzorców zachodnich i rzekome odwrócenie się od tradycji rodzimych, w tym religijnych, krytykowana jest również → inteligencja bułgarska. Ujawnia się tu napięcie między przekonaniem, że naśladowanie jako takie jest zgubne i zbędne, a przekonaniem, że adaptować należy w sposób przemyślany. Widać je już u Bojana Penewa (1882–1927), skądinąd znawcy obcych literatur i badacza ich wpływów na gruncie bułgarskim, który z jednej strony apeluje, aby naśladować innych, biorąc z różnych kultur to, co w nich najlepsze, z drugiej – przyznaje, że takie idee, jak socjalizm czy indywidualizm zostały przyjęte przez Bułgarów z niewłaściwych pobudek, tj. sentymentalnych, a nie merytorycznych, i w efekcie – funkcjonują powierzchownie (*Нашата интелигенция*, 1924).

Właśnie w okresie międzywojennym dochodzi do kulminacji napięcia „rodzime – europejskie" skutkującego postulatem porzucenia „pogoni" za Zachodem i zwrócenia się „ku sobie". Dominuje narracja o wartości kultury samorodnej, a więc pozostającej jakoby poza wpływami zewnętrznymi. W tym kontekście ponownie pojawia się zarzut bezrefleksyjnego naśladowania kultury zachodniej przez inteligencję. O ile Konstantin Petkanow (1891–1952) wskazuje, że bułgarska inteligencja zaczęła w efekcie żyć ideami, które nie

mają pokrycia w warunkach lokalnych (*Българска интелигенция като рожба и отрицание на нашето село*, 1932), o tyle Atanas Iliew (1893–1985) całą epokę po wyzwoleniu nazywa „naśladowczą" (*подражателна епоха*), rozpiętą między miłością do → ojczyzny (*родолюбие*) a pragnieniem rozwoju kulturowego (*Проблемата за психологията на съвременните българи*, 1940), przy czym jej koniec widzi właśnie w latach międzywojennych, kiedy czołowi myśliciele bułgarscy nawołują do rewaloryzacji stosunku do Zachodu. I tak na przykład Konstantin Gyłybow (1892–1980) apeluje o „świadomą europeizację" (*Нашите културни задачи*, 1930), Janko Janew (1900–1954) zaś mówi, że prawdziwe naśladowanie odbywa się w imię samoświadomości narodowej i imperatywu uszlachetnienia, a więc nie jest tylko przyswajaniem form zewnętrznych (*Изток или запад*, 1933). Co ciekawe, obaj są wychowankami szkoły niemieckiej.

Do swoistego paradoksu w odniesieniu do idei naśladowania dochodzi w okresie komunizmu, kiedy z jednej strony gloryfikacji podlega idea samorodności, jak i prawo do samostanowienia kultury słowiańskiej i bułgarskiej, z drugiej – obowiązuje zasada kopiowania w kwestiach doktrynalnych i kulturowych modelu radzieckiego.

Еленков И., *Родно и дясно. Принос към историята на несбъднатия „десен" проект в България от времето между двете световни войни*, София 1998; Szwat-Gyłybowa G., *O szczególnych przypadkach przemilczenia w relacjach Bułgara z Europą*, w: *Przemilczenia w relacjach międzykulturowych*, red. J. Goszczyńska, G. Szwat-Gyłybowa, Warszawa 2008.

Ewelina Drzewiecka

NATRAŽNJAŠTVO
(Chorwacja)

Natražnjaštvo – oznaczające dosłownie „wstecznictwo" – to termin chętnie wykorzystywany w chorwackiej prasie w XIX i XX wieku do opisu tendencji niepostępowych lub/i nieliberalnych. Jego zaplecze semantyczne skonstruowane zostało w kontekście wydarzeń 1848 roku, kiedy Chorwaci w dokumencie *Zahtijevanja naroda* Janko Draškovicia sformułowali żądania dotyczące uznania ich narodowej odrębności (w ramach monarchii Habsburgów) i związanych z nią uprawnień, ale też konieczności przeprowadzenia modernizacji życia wewnątrzpaństwowego w duchu programu liberalno-obywatelskiego (→ liberalizm – Chorwacja). Dyskurs tamtego okresu, ukierunkowany na szeroko rozumiany postęp i nawiązujący do metafor światła, zmiany, nowych czasów czy złotej wolności, prowadzony był w opozycji do metafor

łączonych z ciemnością i oznaczających ruchy i jednostki usiłujące zachować w kraju stary porządek. W odniesieniu do nich funkcjonowały wówczas takie terminy, jak *mračnjaci* ('ciemniacy'), *obskuranti* ('obskuranci'), *Meternihijanski šišmiši* ('nietoperze Metternicha' – jako symbolu *ancien régime'u*), a także głównie w kontekście konserwatystów związanych z Kościołem – *jezuiti* ('jezuici') i *natražnjaci* ('wsteczniacy'). To ostatnie określenie stało się wówczas przydomkiem m.in. biskupa Juraja Haulika, „człowieka Wiednia", którego Josip Jelačić określał mianem Đuro Natražnjak.

W XIX wieku, w zasadzie od lat 60. do końca stulecia, pojęcie to pojawiało się regularnie na łamach czasopisma „Napredak", gdzie przypisywano je przeciwnikom postępu rozumianego przede wszystkim jako szerzenie oświaty, modernizacja organizacyjna i programowa (w duchu narodowym) szkół, otwartość na nowości pedagogiczne (→ oświata – Chorwacja; → postęp – Chorwacja). W wieku XX kontekst ten został poszerzony: antonimem „wstecznictwa" – utożsamianego częściej z politycznym konserwatyzmem – stał się liberalizm (→ konserwatyzm – Chorwacja). Przesunięcie to, świadczące o dezaprobacie całego systemu wartości związanych z konserwatyzmem (w XIX i na początku XX wieku w Chorwacji istniała linia myślenia uznająca tę ideologię za politycznie zbyt umiarkowaną, chociaż gwarantującą bezpieczną, ewolucyjną ścieżkę wprowadzania zmian), poskutkowało falą agresywnych werbalnych ataków. Na określenie zwolenników szeroko pojętej konserwatywnej idei poza określeniami „wsteczniak" i „ciemniak" pojawiały się wówczas także inwektywy „reakcjonista" czy „prymityw". Zdaniem Anđelka Milardovicia do etykietowania i wykluczania tej ideologii politycznej doszło pod wpływem narastania znaczenia XX-wiecznych radykalizmów – faszyzmu i komunizmu, które odrzucały światopoglądy niewpisujące się w ich paradygmat myślowy (A. Milardović, *Konzervativizam i neokonzervativizam*, 1993).

W ostatnich latach określenia *natražnjaštvo* i *neslobodoumnost* ('niewolnomyślicielstwo') przypisuje się nurtowi określanemu jako *iliberalizam* (oznaczającemu taki typ kultury politycznej, która dyskwalifikuje liberalizm jako konstytutywny model społeczeństwa, nie naruszając jednak podstaw wolności i praw człowieka). Kategorię taką Jure Vujić (związany ze środowiskiem Macierzy Chorwackiej) wprowadza jako nowy koncept – mający najpewniej zastąpić i zredefiniować zdyskredytowaną ideologię konserwatywną – który wiąże się z silniejszym podkreślaniem elementu narodowo-państwowego we współczesnym życiu społecznym

Milardović A., *Konzervativizam i neokonzervativizam*, Zagreb 1993.

Anna Boguska

NEUE SLOWENISCHE KUNST
(Słowenia)

W sposób szczególny do dyskusji o nowoczesności w kulturze słoweńskiej wpisuje się działalność grupy artystycznej Neue Slowenische Kunst (NSK), składającej się z zespołu muzycznego „Laibach", kolektywu artystów plastyków IRWIN, teatru Gledališče sester Scipion Nasice, później przemianowanego w Kozmokinetično gledališče Rdeči pilot i Kozmokinetični kabinet Noordung, grupy designerów „Novi kolektivizem", zespołu tanecznego „En knap" oraz klubu intelektualnego działającego pod nazwą Oddelek za čisto in praktično filozofijo. Wśród wielu wyzwań, których w ciągu prawie czterech dekad działalności podjęło się to ugrupowanie artystyczne, ważne miejsce zajmują kwestie związane z ingerencją sztuki w życie polityczne.

Kiedy w roku 1980 w miasteczku robotniczym Trbovlje powstał zespół muzyczny „Laibach", w lublańskich klubach i czasopismach studenckich toczono dyskusje, w których dominującą rolę odgrywało pojęcie ideologii cynicznej. Według definicji Petera Sloterdijka (ur. 1947), autora dzieła *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), różni się ona od ideologii rozumianej jako fałszywa świadomość tym, że opiera się na zewnętrznych znakach i rytuałach, a nie na intuicyjnie doświadczanej „wewnętrznej wierze". Tradycyjna krytyka ideologii pozostaje w walce z cynizmem bezsilna, ponieważ jest „bardziej naiwna niż świadomość, którą pragnie zdemaskować" (Sloterdijk), dlatego nie jest w stanie odsłonić kontekstualnego – to znaczy pozbawionego oparcia w realnych wartościach – charakteru cynicznej ideologii.

Ideologia, totalitaryzm i ich związek ze sztuką stanowiły główny temat manifestu *10 točk Konventa* opublikowanego w numerze 13 miesięcznika „Nova revija" (od 1982), którego autorami byli anonimowi członkowie grupy „Laibach" (znane były tylko niektóre dane personalne dwóch „oficerów łączności"). Manifest poprzedzały dwa krótkie cytaty sugerujące związek idei totalitarnych ze sztuką. Autorem pierwszego był Adolf Hitler, drugiego zaś Józef Stalin. Sam manifest składał się z krótkich oświadczeń pod względem stylistycznym przypominających wspomniane cytaty. Jeden z nich głosił: „LAIBACH działa jako kreatywna iluzja ścisłego instytucjonalizmu, jako społeczny teatr kultury popularnej, komunikuje się wyłącznie poprzez brak komunikacji". Już Taras Kermauner (1930–2008) w artykule zatytułowanym *x + (–) 11 = ?* i opublikowanym w tym samym numerze pisma zwrócił uwagę na podstawowy problem interpretacyjny – ton manifestu budzi wyraźne skojarzenia z przemówieniami totalitarnych przywódców i nie zawiera krzty ironii czy innych znaków dystansu. Rodzi się zatem wątpliwość, czy taki przekaz artystyczny należy traktować poważnie.

Z kolei filozof Lev Kreft (ur. 1951) w artykule *Avangarda, retrogarda in napredek* opublikowanym w roku 1987 w piśmie „Teorija in praksa" (od 1964) podjął się równie trudnego zadania przyporządkowania twórczości ugrupowania NSK

konkretnemu nurtowi w sztuce. Sami artyści należący do tej formacji nazywali swoje prace wewnętrznie sprzecznym terminem „retroawangarda” (również „retrogarda”), ale Kreft odnajdywał w dziełach całego kolektywu NSK cechy łączące słoweńskich twórców z przedstawicielami historycznych awangard: aktywizm, stosowanie prowokacji, działanie wspólnotowe, wyrażanie przekonań w kształcie manifestów. Członkowie omawianej grupy nawet dzisiaj nie unikają patetycznie brzmiących haseł i bombastycznej retoryki, odrzucają też subiektywizm, godząc się tylko na funkcjonowanie w ramach kolektywu, ale czynią to przy użyciu charakterystycznej dla poetyki postmodernistycznej strategii pastiszu i imitacji wzorców już istniejących w kulturze. Między oryginałem a jego kolejnymi powtórzeniami starają się znaleźć szczelinę, przez którą mogłyby się przedostać treści wcześniej niezauważone, niedocenione lub wyparte.

Już w latach 80. XX wieku okazało się, że fenomen NSK poddaje się właściwie tylko interpretacjom psychoanalitycznym. „Czym są elementy ideologiczne, zanim dosięgnie je ideologiczna artykulacja?” zastanawiał się Slavoj Žižek – i odpowiadał: „Nośnikami pozbawionymi sensu, wypełnionymi rozkoszą”. Na tym właśnie polega fenomen NSK. Jego działanie sprowadza się bowiem do wywoływania spektaklu mającego spowodować zanik pola ideologicznego i odsłonić stan pierwotny, w którym elementy sfery idei istnieją obok siebie w pozbawionej sensu pustej przestrzeni.

Dekonstrukcja przekazów ideologicznych stosowana zwłaszcza we wczesnych pracach grupy plastyków z ugrupowania IRWIN była zgodnie z obserwacją Sloterdijka oparta na pastiszowym powtórzeniu rytuału. Pierwszy nieunikniony krok na tej drodze stanowiło zburzenie murów oddzielających uprzednio sztukę od zaangażowania politycznego i kulturę przeznaczoną dla wyrafinowanego odbiorcy od kultury popularnej. Członkowie kolektywu NSK złamali niepisaną umowę zawartą między artystami a klasą polityczną obowiązującą od publikacji tomiku poetyckiego czterech autorów (Janez Menart, Ciril Zlobec, Kajetan Kovič, Tone Pavček) (*Pesmi štirih*, 1953), zgodnie z którą państwo pozostawiało artystom stosunkowo szerokie pole działalności – jednak pod warunkiem, że wyrzekną się wszelkich ambicji wprowadzania zmian politycznych. Zdanie „Każda sztuka jest podporządkowana manipulacji politycznej – z wyjątkiem tej, która mówi językiem tej manipulacji” zawarte w manifeście zespołu „Laibach” (*10 točk Konventa*, 1982) zapowiadało koniec tego porozumienia, ponieważ artyści ostrzegali, że wiara w to, że prawdziwa sztuka i totalitaryzm się wykluczają, daje złudne poczucie bezpieczeństwa.

Najczęściej przytaczanym przykładem zwalczania rytuału jego własną bronią była tzw. afera plakatowa. Dzień urodzin Josipa Broza Tity (25 maja) był w Socjalistycznej Federacyjnej Republice Jugosławii (Socialistična Federativna Republika Jugoslavija) świętem państwowym nazywanym Dniem Młodości (Dan mladosti) – połączenie optymizmu i witalności młodzieży z doświadczeniem i mądrością przywódcy miało wskazywać na siłę i niezwyciężalność socjalistycznego państwa. Taką ideę zawierał plakat okolicznościowy, który

był ważnym składnikiem starannie opracowanego wizualnego tła wydarzenia w 1987 roku, już po śmierci Tity. Na plakacie wysportowany młodzieniec dźwigał wysoko ponad głową pałeczkę sztafety. Autorami plakatu, będącego pastiszowym powtórzeniem narodowo-socjalistycznego dzieła Richarda Kleina (1890–1967) z 1936 roku, byli członkowie grupy Novi kolektivizem wchodzącej w skład NSK. Powtórzenie motywu w opinii twórców plakatu odsłaniało znakowe i zarazem ontologiczne podobieństwo łączące dwa systemy polityczne.

Podobnym przewartościowaniom została w twórczości artystów należących do NSK poddana narracja związana z kulturą narodową. Już samo użycie niemieckojęzycznej nazwy kolektywu i zespołu muzycznego jest przez większość Słoweńców wciąż odbierane jako prowokacja i atak na tożsamość narodową. Artyści należący do grupy IRWIN często nawiązują do niej w pracach plastycznych, ale rzadko wykorzystują przy tym znaki i cytaty, które słoweński dyskurs narodowy uznaje za specyficznie słoweńskie (→ kultura). Przeciwnie, ikonografia ich dzieł wydobywa treści wyparte i elementy łączące kulturę słoweńską z ościennymi – ikonograficzne przedstawienia motywów myśliwskich przypominają o związkach z kulturą germańską, cykl linorytów *Rdeči revirji*, imitujący dzieła socrealistycznego malarza Janeza Kneza (1931–2011), podważa autostereotyp o pokojowym charakterze narodu-ofiary, a reprodukcje dzieła impresjonistycznego obrazu Ivana Grohara (1867–1911) *Sejalec* mają przypominać o istnieniu treści ideologicznych w każdym rodzaju sztuki.

„Cierń" ideologii zawarty w większości dzieł stworzonych przez kolektyw NSK wciąż jest dużym wyzwaniem dla odbiorcy. Trudność w odbiorze kreowanej przezeń sztuki, na którą już w roku 1982 zwrócił uwagę Taras Kermauner, a na język psychoanalizy przetłumaczył Slavoj Žižek w tekście *Zakaj Laibach in NSK niso fašisti* („M'ars: Časopis Moderne galerije" 1993), pozostaje taka sama: w odróżnieniu od cechującej sztukę nowoczesną ironii, której zadaniem jest wskazanie „prawdziwych" wartości przez ośmieszenie ich namiastek, często stosowany w sztuce ponowoczesnej pastisz, którym posługują się artyści związani z NSK, nie wyśmiewa niczego i nie zakłada istnienia normy, w stosunku do której opisywany obiekt mógłby się wydawać komiczny. Charakterystyczna dla tej twórczości powaga towarzysząca patetycznym przemówieniom, teatralnej przesadzie i imitacji estetyki totalitarnej wywołuje niepokój u odbiorcy, ponieważ nie może się oprzeć na żadnym sygnale świadczącym o tym, że artyści nie identyfikują się z ideologią, której rytuały i znaki imitują, by odsłonić puste pole ideologiczne. Dlatego też kolektyw artystyczny NSK długo pozostawał poza głównym nurtem oficjalnej sztuki słoweńskiej, a pierwszą jego wielką wystawę w kraju zorganizowano dopiero w 2015 roku.

Badovinac Z., Čufer E., Gardner A. (ed.), *NSK from Kapital to Capital. Neue Slowenische Kunst – an Event of the Final Decade of Yugoslavia*, Ljubljana 2015; Gržinić M., *Rekonstruirana fikcija*, Ljubljana 1997; Štefančič M., *Teror zgodovine*, Ljubljana 2012.

Jasmina Šuler-Galos

NJEGOŠ JAKO IDEA
(Czarnogóra)

W czarnogórskim panteonie postać władyki i poety Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) stanowi punkt ośrodkowy wszelkich późniejszych – dyskursywnych, symbolicznych i instrumentalnie zestereotypizowanych – odniesień do najwyższego duchowego i narodowo-organizacyjnego autorytetu na wielu płaszczyznach: politycznej (zasługi w procesie tworzenia administracyjnych podstaw niezależnego państwa, opanowanie anarchii plemiennej, integracja systemu prawnego – *Zakon otečestva* 1833, upowszechnianie idei dobra wspólnego, aktywna polityka zagraniczna w trójkącie Rosja – Serbia – Austria), militarnej (prowadzenie skutecznych kampanii wojennych przeciw Osmanom, scalanie wyzwalanych terytoriów z ośrodkiem władzy w Cetinju, próby wzniecania powstań w Hercegowinie i gotowość do inspiracji zbrojnego czynu antytureckiego wśród innych narodów południowosłowiańskich, ambicje trwałego przyłączenia ościennych ziem – Boki Kotorskiej, północnej Albanii i regionu Brda), etnicznej (jednoczenie jednostek plemiennych i bractw we wspólnotę protonarodową więzią obyczaju i języka), religijnej i etycznej (zespolenie mesjanistyczno-misjonistycznej idei narodowej z moralnymi aspektami doktryny prawosławnej, dookreślenie zasad bohaterskiej etyki honoru przez popularyzację normatywnych przykładów heroizmu), mitologicznej (asymilacja oraz kodyfikacja serbskiego mitu kosowskiego i jego aktualizacja w rzeczywistości „patriarchalno-homeryckiej" Czarnogóry, podtrzymywanie kultu przodków i idealistycznego patriotyzmu historycznego, uzasadnienie idei ciągłej walki i „uczynienia niemożliwego możliwym"), artystycznej (autorstwo podstawowej części kanonu czarnogórskiej/serbskiej poezji romantycznej – zwłaszcza poematów *Gorski vijenac*, 1847 i *Luča mikrokozma*, 1845), personalnej (reprezentacja wzorców osobowych personifikujących idee postępowej władzy, nieustępliwej wojowniczości, hartu ducha, męskości – jako pożądanych ideałów społecznych, ale także przejawy cech geniuszu poetyckiego, samotnictwa czy rozczarowania ludzkim złem).

Licząca kilkadziesiąt tysięcy pozycji (ok. 37 tys. w 2013 roku) bibliografia njegošologiczna powstała w wielu językach – co często wręcz utrwalało obiegową opinię Europejczyków o Czarnogórze właśnie jako „ojczyźnie Njegoša" – wydobywa szczegółowo wszystkie te aspekty jego doczesnego i pośmiertnego bytu w czarnogórskiej kulturze, polityce i historii, lecz zarazem już sama w sobie wraz z wieloznacznymi tekstami poety staje się powodem do licznych nadinterpretacji, nadużyć terminologicznych, a szczególnie zawłaszczeń w duchu ideologicznym – nacjonalistycznym, quasi-religijnym czy doraźnie upolitycznionym. Spory – nie tylko serbsko-czarnogórskie, ale także między „cerkiewnym" i „laickim" środowiskiem komentatorów oraz reprezentantami poszczególnych dyscyplin naukowych (dokonującymi odmiennego

wartościowania literaturoznawcami, historykami, religioznawcami lub politologami) – nakładają się przez półtora wieku od śmierci twórcy na wielość obrazów potocznych, tworzonych zwykle w konwencji bezkrytycznej apologii bądź dekontekstualizacji opisu. Nawet fundamentalna i potężna edycja *Enciklopedija Njegoš* (red. S. Tomović, 1999 – i późniejsze wydania, 1095 stron, wsparta m.in. przez Ministerstwo ds. Wyznań), choć w swej wieloaspektowości wydaje się dogłębnie penetrować wszystkie możliwe przekroje zagadnienia, spotkała się z zarzutami o stronniczość, a wiele płaszczyzn interpretacji tekstów nosi w niej znamiona indywidualnych autorskich wyborów.

Njegoš – postać, także jej działalność i dorobek – funkcjonuje we wszystkich wymienionych przypadkach jako uosobienie pewnych idei bądź ich część składowa, jednocześnie spotykając się przy tej okazji z jednoznaczną waloryzacją – zwykle pozytywną, lecz nierzadko również negatywną, w zależności od perspektywy etnicznej, światopoglądowej czy odmiennych metodologii badawczych i (nie)wiedzy źródłowo-materiałowej. Są to m.in.:

Serbska idea narodowa – niezależnie od przejęcia, prawdopodobnie pod nauczycielskim wpływem Simy Milutinovicia-Sarajliji (1791–1847), kanonicznych składników mitu kosowskiego – uwidaczniająca się, zdaniem rzeczników jej prymarnej obecności w dziele i działalności politycznej władyki, zarówno w jego autoidentyfikacjach („Crnogorac i Srbin i Slavjanin", „narodnost mi Srbinska" i in.), jak i etnonimicznie „serbskich" blokach ideowo-tematycznych w jego twórczości (mających często za wyróżnik określenia typu *srpstvo* czy *srpstvovati*) oraz w dążeniach do uzyskania „bratniego" wsparcia swych działań ze strony Serbii czy uznaniu wyrzucenia przez Turków „Serbów z czarnogórskich gór" z historii za przejściowy „bezczas dziejowy", któremu należy zbrojnie położyć kres. Cała ta nacechowana nierzadko mistycyzmem i wyselekcjonowaną egzemplifikacją argumentacja pomija fakt, iż chodzi tu tylko najczęściej o świadomie podsycaną polityczną „serbskość" (a nawet całą wspólnotę prawosławnych Słowian południowych pod panowaniem osmańskim) wzmacniającą się po udanych powstaniach narodowych na północy. Wątek czarnogórskości jako elitarnej serbskości podchwycono w drugiej połowie XIX wieku – m.in. za sprawą Vuka Karadžicia, Milorada Medakovicia czy Jakova Ignjatovicia (*Slava crnogorstva*, 1862), a następnie w monarchii jugosłowiańskiej po 1918 roku (*odmetnuto srpsko pleme*).

Czarnogórska idea narodowa (jako zarazem politycznie niepodległościowa) – personifikowana jest przez sylwetkę władcy stojącego na czele państwa uznawanego *ex post* za narodowe, szczególnie w oglądzie po uzyskaniu przez Czarnogórę niepodległości w 2006 roku. Choć Njegoš jeszcze niekonsekwentnie używał pojęć etnicznych, sam jako *gospodar slobodnog naroda* uzależniał od siebie kategorie narodu i wolności, rozumiejąc je na płaszczyznach praktycznej i mistycznej. Na pierwszej osiągał cele polityczno-militarne (co uogólniał w licznych tekstach nacechowanych patriotycznie) i odwoływał się do konkretnych czynników etnohistorycznych i językowo-religijnych, na drugiej ożywiał „świadomość epicką", w której *crnogorstvo* odgrywało (nawet

w stosunku do słowiańskojęzycznych muzułmanów) rolę archaicznie widzianego dziedzictwa krwi (zwłaszcza przelanej) i emanacji mityczno-poetyckiego ducha wszechobecnej rywalizacji – zamkniętych w ramach patriarchalnego mistycyzmu czy witalizmu swoich rodaków. Zdobycze polityczne całej dynastii Petroviciów-Njegošów były natomiast odczytywane w kluczu ciągłości państwowoprawnej „idei Njegoša", prowadzącej – z przerwą na okres 1918–2005 – ku ostatecznemu triumfowi opcji separatystycznej względem Serbii. Jej najbardziej radykalny zwolennik w latach międzywojennych, Sekula Drljević (1884–1945), za wartość absolutną czarnogórskiego *separatum* uzna „ducha *Górskiego wieńca*", choć etos ukazanej w nim wspólnoty losu próbowali też na swój zideologizowany (ale zawsze niechrześcijański) sposób odczytywać tutejsi komuniści – w dość niepewnym i koniunkturalnym powoływaniu się na jego „wartości rewolucyjne i humanistyczne", kultywowane w nowej titowskiej republice po 1944 roku (Milovan Đilas i in.). Poszukiwali oni korzeni tworzenia się narodu w epoce Njegoša, ale ich następcy i ideowi adwersarze po 1991 roku kwestionowali to już z różnych pozycji historycznych.

Idea teokratycznego władykatu, której Njegoš był ostatnim i najwybitniejszym przedstawicielem – będąca w jego przypadku bardziej zwieńczeniem procesu przemian tej instytucji niż jej charakterystyczną reprezentacją (następca władyki Danilo I Petrović, 1826–1860, przyjął już świecki tytuł księcia) – od początku XVI wieku polegała na skupieniu władzy duchownej i świeckiej w rękach cetińskiego metropolity sprawującego symboliczną władzę nad plemionami w warunkach formalnej zależności od muzułmańskiej Turcji. „Czarnogórską teokrację" od początku panowania dynastii Petroviciów-Njegošów charakteryzował silny pierwiastek rozjemczej ingerencji w spory międzyplemienne, częste odwoływanie się do boskiego autorytetu w celach mobilizacyjno-wojskowych, mocne moralne oddziaływanie władyki na decyzje podejmowane przez *zbor* niezależnych i niepokornych przywódców plemiennych. Długie – aż do 1851 roku – utrzymywanie się takiego systemu, mimo parokrotnych prób jego wewnętrznej reformy, prowadziło stopniowo do zaniku religijnej strony funkcji przywódczej i jej wykorzystywania głównie do artykułowania zbiorowego interesu politycznego tkwiących we „wtórnym pogaństwie" Czarnogórców (często też postawy samych popów sprzyjały plemiennej anarchii). W osobie Njegoša te odziedziczone cechy urzędu zyskały wyraz pragmatyczny i twórczo-poetycki, gdy swą rolę duszpasterską podporządkuje narzędziu walki o wolność („wierze Obilicia"), a los romantycznego samotnika przyrówna w lirycznych wizjach do wyobcowania władcy stworzenia w niebiosach – idealnego Absolutu ponad siłami ciemności. Na ten paralelizm zwierzchnictwa nad narodem powoływać się będą m.in. niektórzy późniejsi metropolici, próbując jeszcze po prawnych regulacjach statusu Cerkwi w kraju wpływać na jego życie polityczne. Instrumentalizujący całą tradycję cerkiewną model sprawowania władzy okazał się w tej sytuacji składnikiem sfolkloryzowanej „heroicznej etyki losu", podobnie jak mitologizacja samego Njegoša (aż do niezwykle dyskusyjnej jego kanonizacji w XXI wieku przez

metropolitę Serbskiej Cerkwi Prawosławnej w Czarnogórze Amfilohija). Jako filozof „duszy narodu" i czciciel jej „historii świętej" zamknął dzieje instytucji władykatu jego jedyną w swoim rodzaju w Europie transformacją.

Idea wolności ucieleśnia się u Njegoša (wraz z ideami tolerancji i egalitaryzmu) w rozumieniu wartości zbiorowej/politycznej – także samego procesu wyzwalania się – oraz indywidualnej/osobowej, jako podmiotowości „człowieka honoru". W obu przypadkach ma naturę konkretną (czarnogórską – „gniazdo junackiej wolności" – *Slobodijada*, 1854; również cały *Gorski vijenac*) i uniwersalną, stanowiąc podstawowy sens istnienia, który wszelkimi środkami należy osiągnąć – także powiększając obszar wolności już posiadanej. Przestrzeń wolności jednostki ograniczają przy tym zasady honorowej etyki (→ *čojstvo i junaštvo*), podczas gdy jej odpowiednikiem kolektywnym jest dynamiczna przestrzeń ogromu bohaterskich czynów. Stojące na ich drodze niezgodę i zdradę usuwa się z żelazną konsekwencją, choć – zgodnie z pierwszym członem powyższej binarnej struktury moralnej – ze zrozumieniem przyjmuje się na przykład motywację zmiany wyznania czy czyjąś wierność innym niż własne zasadom. W kolejnych XIX-wiecznych kodeksach prawnych za jeden z największych występków uznawano zabór cudzej wolności, w senacie czarnogórskim długo działało *liberum veto*, a w prawie zwyczajowym pojęcie *junačka sloboda* oznaczało dozwoloną niezgodę jednostki na przepis subiektywnie ograniczający jej niezależność. Wynikający z braku doświadczeń feudalnych egalitaryzm Czarnogórców do czasów Njegoša miał też podłoże materialne (powszechny brak doczesnych dóbr i głód), na czym bazowała w XX wieku lokalna wersja doktryny socjalistycznej, powołująca się m.in. na demokratyczny idealizm „nieortodoksyjnego" władyki. „Iskra światła/wolności" (*Luča mikrokozma*) z jego poezji rozumiana była zarówno w aspekcie boskiego pierwiastka w człowieku, jak i sprawiedliwości oraz równości społecznej – stąd pojęcie „humanizmu wolności", które najwznioślej po 1944 roku dookreślił chyba dla celów innej epoki Veljko Vlahović (1914–1975) w mowie podczas otwarcia mauzoleum poety w 1974 roku. W wymiarze fizycznym stanowiła ona przy tym kompensację poczucia zagrożenia istnienia kraju, który nigdy nie miał nawet minimalnych warunków naturalnych dla samodzielnej egzystencji. Motyw wyzwalania się także wpisywał się w działający również po śmierci władyki polityczny program piemontyzmu mającego ku „wolności złotej" pociągnąć okoliczne kraje. Był też obecny w retoryce emigrantów czarnogórskich po utracie niepodległości w 1918 roku.

Idea heroicznej walki z tyranią i ofiarnej śmierci – kolejna wyrastająca z dwugłosu przesłania literackiego i praktyk polityczno-wojennych – ma zewnętrzne oznaki antytureckie/antyislamskie w manichejskim i fatalistycznym modelu (beznadziejnego często) zwalczania wszelkich inkarnacji zła i praktykowania usprawiedliwionej moralnie zemsty. Uzasadnianie tej normy prawa zwyczajowego (przekładanej na stosunki międzyreligijne) jego rzekomo boskim pochodzeniem i sankcją nieuniknionej kary za klęskę „na tamtym świecie" złączyło się tu z pojęciami rodem ze zetnizowanego serbskiego

prawosławia – kręgu mitologii kosowskiej i, zgodnie z opinią części interpretatorów, mistycznymi komponentami gnostyckimi, manichejskimi, heraklitejskimi czy dualistyczną etyką Starego Testamentu. Historyczny pesymizm w połączeniu z moralnością *čojstva i junaštva* (w tym unikaniem hańby) szczególnie w *Górskim wieńcu* uformował mityczno-mistyczną (pogańsko-chrześcijańską) koncepcję niekończącej się walki (*borba neprestana*) – jedyną, która mogła być wówczas powszechnie zrozumiała i zaakceptowana. Apokaliptyczne wyrównanie rachunków z tragicznymi od boju kosowskiego dziejami („zemsta sprawiedliwości" i osąd historii) w ślad za czynem sułtanobójcy Miloša Obilicia podnosi jego naśladowców do rangi „kosowskich dziedziców", mających zakończyć w wymiarze eschatologicznym ciąg ofiar krwi sakralizujących poświęcenie jednostek i narodu. Martyrologiczny i militarystyczny aspekt skodyfikowanego przez Njegoša mitu kosowskiego zyskał pierwszorzędne znaczenie w całej kulturze serbskiej (przy okazji ujawniając też potencjał interpretacji antyislamskiej), a walka do ostatka w sprawiedliwej wojnie jawi się tu jako konieczność wyboru celów maksymalistycznych – całkowitego zniszczenia przeciwnika (→ idea kosowska). Jej funkcja głównej siły napędowej losów społeczeństwa i świata przeciwstawiana jest tragicznej cenie chrześcijańskiej sprawiedliwości i pokoju, które zawsze okupione są ofiarami w imię bezkompromisowości i szlachetnych intencji. Utożsamienie postaci twórcy z tą ideą miało fundamentalne znaczenie we wszystkich dyskusjach o misji historycznej narodu, metodach jego wyzwolenia, zbawieniu/uświęceniu przez czyn, „permanentnym heroizmie", kompromisie czy pacyfizmie – zarówno w Czarnogórze, jak i w Serbii.

Idea antynomicznego porządku kosmicznego, oparta (najwyraźniej w poemacie *Luča mikrokozma*) na opozycjach światła i ciemności oraz dobra i zła, przekładana jest najczęściej na etyczny dualizm mądrej i sprawiedliwej władzy oraz jej przeciwnika. Poeta-władca zawarł w niej kwintesencję swojego myślenia o panowaniu w sensie symbolicznym i rzeczywistym: w jego odbiegającej od chrześcijańskiej tradycji widzenia zaświatów, ezoterycznej koncepcji porządku niebiańskiego Bóg uzurpuje sobie prawo do rozdzielania światłości między zbawiane duchy, kierując się stopniem ich wolności od grzechu. Dąży jednocześnie do ich względnego równouprawnienia, nie naruszając praw Szatana, a potencjał dumy i mocy ma decydować o miejscu w hierarchii nieba, gdzie również dominację mierzy się siłą oręża. W paradygmacie polityki ziemskiej z jednej strony oznacza to niepodważalność decyzji władcy absolutnego sądzącego „wedle uczynków", z drugiej docenienie wysiłków zesłanych na ziemię „dzieci Adama" w ich dążeniu do znaczenia i doskonałości. Praktycznie ta neochrześcijańska idea w przypadku jego – „więźnia wolności" – rządów wcielała się w różnorodne działania podkreślające tożsamość podmiotów silnych i dyskredytujące jednostki oraz zbiorowości chwiejne, kunktatorskie bądź zdradliwe. Chciwy i zdemoralizowany wróg (także wewnętrzny) to jednocześnie figura z aksjologii epickiej pieśni – wymagająca zniszczenia w myśl zasady przywracania niebiańskiego porządku. Do Njegošowej władzy mądrej

i uczciwej, którą sam sprawował jednak niekiedy w sposób makiaweliczny, nawiązywali zwłaszcza jego dwaj cetińscy spadkobiercy dynastyczni, pragnący dokonać modernizacji państwa niemającego jeszcze w czasach Petara II dostatecznego zaplecza terytorialnego, by autokratyczne rządy wzmocnić odpowiednim potencjałem gospodarczo-demograficznym. Kult władyki w takim wymiarze – posunięty wręcz do granicy uznania jego nadprzyrodzonej mocy – nieprzerwanie trwa dziesięcioleciami przez kilka faz tłumienia czarnogórskiej odrębności narodowej, z jedną z istotnych kulminacji podczas ideowego sporu wokół budowy jego monumentalnego mauzoleum na górze Lovćen.

Idea więzi z przodkami, łącznie z wizją odkupienia ich historycznych win i apologią tradycji jako takiej, spaja moc patriarchalnego przekazu rodowego z wyidealizowanym postrzeganiem „prototypu herosa" (Miloša Obilicia) i mitologizacją kolektywnego bohaterstwa. Podobnie jak w poprzedniej idei, zawieszenie „między ziemią i niebem" przekłada się na wieczne wspomnienie heroizmu – skutkujące na przykład przywoływaniem imion zmarłych junaków podczas bitew (*klikovanje*, serb. *klicanje predaka* – przywoływanie przodków), co zawiera się zarówno w tekstach Njegoša, jak i w powszechnych praktykach tamtego czasu. Tradycja narodowa przez niego akceptowana ma fundament legendarno-mitologiczny z silnym zabarwieniem emocjonalnym, a jej nośnik stanowi przekaz gęślarzy czyniący z historycznej faktografii system patriarchalno-wojowniczych wartości przypisywanych całej galerii konkretnych postaci – mieszając żywych ze zmarłymi. Te „teksty tradycji" wykorzystywane były następnie w celach politycznych, podobnie jak szczegółowe diagnozy historiozoficzne twórcy z jego poematów. Pamięć o bohaterach mitycznych jest tu główną wykładnią sakralnego aspektu bytu, w którym powtarzana w imię Obilicia i z boskim przyzwoleniem soteriologiczna ofiara przodków nigdy nie zakłada wybaczenia najeźdźcom. Posłannicza misja narodu w takim ujęciu urzeczywistnia się przez doświadczenia winy, grzechu i odkupienia w całej pozostającej domeną świętości historii. Paradygmaty folklorystyczny i mityczno-mistyczny przysłoniły w niej bezstronną faktografię i przeniknęły do ideosfery etnopolitycznej. Tak rozumianą świętość historii i jej funkcjonalny charakter w ideologii narodowej Njegoša dostrzegł w Serbii m.in. bp Nikolaj Velimirović (1880–1956) (*Religija Njegoševa*, 1921) i rozwinął w tezie o „świętości zemsty" (*sveta osveta*); związków kultu przodków i korygowania ich czynów przez kolejne pokolenia z kategoriami sprawiedliwości, ofiary i zadośćuczynienia doszukiwali się też liczni autorzy czarnogórscy, skupieni na wypowiedziach romantycznego poety o skomplikowanych relacjach Boga z jego ludem. Z drugiej strony po 2006 roku na fali antyserbskich nastrojów usiłowano zakwestionować cały autorytet „zmistyfikowanej tradycji" i „kosowskiej frustracji" XIX wieku (na czele z ich koryfeuszem), dostrzegając w nich obsesję misjonizmu, główną narodową iluzję i ideowy hamulec w budowaniu nowoczesnego społeczeństwa (do czego impuls dali przed wszystkim intelektualiści związani z Duklańską Akademią Nauk i Sztuk / Dukljanska akademija nauka i umjetnosti – DANU).

Rozliczenia z Njegošem stanowią zatem wycinek szerszego procesu rewidowania znaczeń tradycji romantycznej u wielu narodów walczących o polityczną i kulturalną podmiotowość, jednak w omawianym przypadku chodzi o postać poety powszechnie uważanego za „geniusza południowej Słowiańszczyzny", autora narodowego poematu Serbów i Czarnogórców („księgi cytatów" przywoływanych z pamięci), obecnego do dziś na honorowym miejscu w szkolnych programach i wybitnego władcę. On sam stał się ideą, mitem i symbolem, których treści dopełnia wiele innych – prócz wymienionych – składników. Ich bogactwo i wieloznaczność sprawiają, że częściej dzielił, niż łączył, będąc wygodnym pretekstem do kreowania wykluczających się interpretacji narodowych (np. odrębne od 2006 roku konferencje njegošologów czarnogórskich i serbskich), budowania równoległych linii recepcji i edycji jego tekstów, polemik z autorami muzułmańskimi, przyjmowania patronatu nad ideowo rozbieżnymi przedsięwzięciami czy nierozstrzygalnych dyskusji o jego faktycznej tożsamości religijnej i etnicznej.

Enciklopedija Njegoš, red. S. Tomović, Podgorica 1999; *Njegoševo nasleđe*, Podgorica–Cetinje 2013; Pavićević S.A., *Njegošologija. Ka konstituisanju nauke o Njegoševom delu*, Beograd 2013; Popović M., *Njegoš i crnogorska nacija*, Cetinje 2011.

Dorota Gil, Lech Miodyński

ODRODZENIE NARODOWE
(Bośnia i Hercegowina)

Idea odrodzenia narodowego (bośn. *nacionalni/narodni preporod*) w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) wiąże się przede wszystkim z boszniackim lub boszniacko-muzułmańskim – jak chce współczesny historyk myśli politycznej w BiH Šaćir Filandra (ur. 1961), autor książki *Bošnjačka politika u XX stoljeću* (1998) – odrodzeniem narodowym w sensie politycznym i kulturowo-społecznym. Filandra wyróżnia jego trzy odsłony obrazujące proces dochodzenia Boszniaków do ich pełnej narodowej i politycznej świadomości. Pierwsze z trzech odrodzeń – tzw. *prvi bošnjačko-muslimanski kulturno-nacionalni preporod* – przypada na okres okupacji BiH przez Austro-Węgry i tuż po oficjalnej aneksji w 1908 roku. Gdy na mocy kongresu berlińskiego BiH w 1878 roku została wyłączona z imperium osmańskiego i włączona w granice Austro-Węgier, bośniaccy muzułmanie zaczynają intensywnie doświadczać polityczno-społecznego zagubienia w nowych warunkach i realiach. Filandra pisze, że po zmianie cywilizacyjno-politycznych warunków stali się jak „osamotniona muzułmańska wyspa w sercu chrześcijańskich Bałkanów". Wraz z wycofaniem się z BiH Osmanów muzułmanie musieli zmierzyć się

z polityczno-narodowymi zakusami sąsiadów. „Serbskość" i „chorwackość" proponowane im jako dwie możliwe identyfikacje narodowe nie satysfakcjonowały muzułmanów zachęcanych przez administrację austro-węgierską, zwłaszcza pod rządami Benjamina Kállaya (1892–1903), do poszukiwania własnej drogi. Serbowie uważają wówczas Boszniaków za poturczonych etnicznych Serbów (tj. zdrajców serbskiego narodu i wiary prawosławnej), Chorwaci zaś za chorwackich muzułmanów (tj. kwiat chorwackiego narodu siłą oderwany od macierzy). Wielu badaczy boszniackiej tożsamości narodowej podkreśla, że na przełomie XIX i XX wieku bośniaccy muzułmanie stanowili grupę religijną wyróżniającą się kulturą i obyczajowością wyrosłą z duchowości muzułmańskiej i praktykowanego islamu, nieposiadającą jednak spójnej świadomości i tożsamości narodowej. Idea odrodzenia narodowego pojawia się zatem – z jednej strony jako reakcja na polityczne działania Serbów i Chorwatów, z drugiej zaś – jest wyrazem potrzeby chwili. W XIX wieku w BiH była obecna idea „boszniackości" i to, jak zauważa Filandra, w kilku wariantach. Po pierwsze, istniała tradycja bośniackiej państwowości z okresu średniowiecznego Królestwa Bośni (mit o Dobrych Bošnjanach, → Kościół bośniacki), po drugie, nosicielami i zwolenikami pewnego wariantu bośniackiej ideologii narodowej byli franciszkanie (koncepcja ponadwyznaniowej boszniackości), wreszcie po trzecie forsowana była przez bejów (→ bejowie) i zamożnych mieszczan, a wspierana przez Benjamina Kállaya, koncepcja głosząca, że trzon narodu bośniackiego (*bosanski narod*) stanowią Boszniacy. Wielu bejów, wierząc w oświeceniowo-prospołeczne ideały odrodzenia narodowego, m.in Safvet-beg Bašagić (1870–1934) czy Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), było skłonnych uważać muzułmanów za jedynych prawowitych i prawdziwych Bośniaków. Pierwsze boszniackie odrodzenie narodowe ideologicznie i praktycznie było więc wypadkową postulatów Kállaya i tradycji tzw. bejowskiego ruchu na rzecz autonomii Bośni i Bośniaków, zapoczątkowanego przez Smoka Bośniackiego (Zmaj od Bosne), czyli Huseina Gradaščevicia (1802–1834). Większość autorów piszących o politycznym rozwoju narodu boszniackiego i o pierwszym odrodzeniu narodowym (Šaćir Filandra, Muhamed Hadžijahić, Muhamed Filipović, Alija Isaković, Mustafa Imamović) zaczyna narrację od wzmianki o ukazaniu się pierwszego numeru czasopisma „Bošnjak" (1891), redagowanego przez ówczesnego burmistrza Sarajewa Mehmed-bega Ljubušaka skupiającego wokół siebie tzw. postępowych Muzułmanów. Czasopismo to uważane jest do dzisiaj za „organ prasowy" ruchu na rzecz odrodzenia narodowego, którego program można najkrócej ująć jako „szerzenie idei narodu boszniackiego i jego zakorzenienia w Bośni" również poza środowiskiem bośniackich wyznawców islamu. Skutkiem odrodzenia narodowego Boszniaków było ich kulturalne przebudzenie i liczne publikacje, projekty i przedsięwzięcia kładące podwalinę pod kolejne odsłony ich emancypacji narodowej. Bezpośrednim skutkiem odrodzenia narodowego jest także początek organizacji politycznej wyznawców islamu z BiH. W 1903 roku powołali pierwszą partię polityczną – Muzułmańską

Organizację Narodową (Muslimanska narodna organizacija) na czele z Ali-begiem Fidusem.

Kolejne, czyli drugie odrodzenie narodowe Boszniaków, przypada na przełom lat 60. i 70. XX wieku i wiązało się z tzw. kwestią muzułmańską, czyli agitacją wpływowych polityków i naukowców pochodzących z Bośni (Avdo Sućeska, Atif Purivatra, Pašaga Mandžić i in.) oraz boszniackich intelektualistów przebywających poza granicami kraju (m.in. Adil Zulfikarpašić, Smail Balić) na rzecz uznania bośniackich muzułmanów za odrębny jugosłowiański naród. Specyfiką drugiego boszniackiego odrodzenia narodowego jest włączenie się w dyskusję literaturoznawców i literatów (Muhsin Rizvić, Atif Purivatra, Alija Isaković, Skender Kulenović), którzy podnosząc argumenty za istnieniem „literatury muzułmańskiej i bośniackiej", optowali za prawem muzułmanów do ich własnego etnonimu. Kluczową rolę odegrało tu sympozjum o współczesnej literaturze Bośni i Hercegowiny zwołane w Sarajewie w 1970 roku. Dyskusje o tym, „czyja" jest literatura w BiH, przeistoczyła się w ostre polemiki polityczne. Ostatecznie na mocy konstytucji jugosłowiańskiej z 1968 roku muzułmanie, odtąd pisani wielką literą (Muzułmanie), zostali uznani za równoprawny jugosłowiański naród.

O trzecim muzułmańskim odrodzeniu narodowym mówi się i pisze przez analogię do dwóch poprzednich. Wspomniany już Filandra właściwie jako jedyny wprowadza do dyskusji zjawisko trzeciego odrodzenia narodowego i łączy je z działalnością polityczną Alii Izetbegovicia w czasie wojny i tuż po jej zakończeniu (Partia Akcji Demokratycznej – Stranka demokratske akcije – i Kongres Intelektualistów Boszniackich zwołany w Sarajewie w 1992 roku, na którym przyjęto nowy etnonim „Boszniacy", mający zastąpić dotychczasowy – „Muzułmanie"). Wśród działaczy trzeciego odrodzenia narodowego, które zaowocowało działaniami zmierzającymi do konstruowania nowej tożsamości boszniackiej na bazie duchowego i kulturowego poczucia przynależności do Bośni i świata islamu, doświadczenia ludobójstwa i czystek etnicznych, należy wymienić poza Izetbegoviciem także Adila Zulfikarpašicia, Džemaludina Laticia i Mehmeda Čengicia.

Hadžijahić M., *Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih muslimana*, Sarajevo 1974; Zgodić E., *Ideja bosanske nacije*, Sarajevo 2008.

Agata Jawoszek-Goździk

ODRODZENIE NARODOWE
(Słowenia)

Pojęcie odrodzenia – *preporod*/*prerod* (krótsza forma zastąpiła starszą w słowniku ortograficznym *Slovenski pravopis* Antona Breznika i Frana Ramovša

z 1935 roku) – wprowadzono w kontekście narodowym do słoweńskiej historii literatury na przełomie XIX i XX wieku na wzór rozstrzygnięć slawistów czeskich i wiedeńskich. Posługiwano się nim jednak już wcześniej w mniej precyzyjny sposób – Maks Pleteršnik datuje jego pierwsze wystąpienia w słoweńskojęzycznych tekstach na połowę XIX wieku.

Historycy są zgodni co do początkowej daty tak widzianego odrodzenia. Zainicjowało je wydanie gramatyki augustianina Marka Pohlina (1735–1801) *Kraynska Grammatika* (1768) – opartej na starszych słownikach, ale w większym stopniu wpisanej w ideologiczne ramy kraińskiego patriotycznego dydaktyzmu (→ nowoczesność; → oświecenie). Jako cezurę końcową część historyków podaje rok 1819, datę śmierci barona Žigi Zoisa (1747–1819), głównego mecenasa kultury w Krainie, *spiritus movens* odrodzenia, i poety Valentina Vodnika (1758–1819). Janko Kos przesunął ją do 1830 roku, ponieważ postrzegał ten okres przede wszystkim z perspektywy znaczeń oświecenia. Historyk literatury France Kidrič w 1930 roku wyznaczył ową cezurę w połowie XIX wieku (→ nowoczesność). Karol Glaser w czterotomowym dziele historycznoliterackim *Zgodovina slovenskega slovstva* (1896) pisał o odrodzeniu w kontekście całego XIX wieku. Zdaniem Ivana Prijatelja, Frana Zwittera i Antoniego Cetnarowicza pierwsza faza odrodzenia ma charakter językowy i kulturalny, zaczyna się w 1768 roku i kończy w połowie XIX wieku, kiedy rozszerza się o polityczne przebudzenie, domaganie się samodecydowania w systemie prawnopaństwowym. Anton Slodnjak pisał natomiast w książce *Pregled slovenskega slovstva* (1934) o pokoleniach słoweńskich odrodzicieli od XVI do połowy XIX wieku – od przedstawicieli protestantyzmu, po romantyków Matiję Čopa (1797–1835), France Prešerna (1800–1849), a także biskupa Antona Martina Slomška (1800–1862).

Na słoweński *prerod* wpływały francuskie, niemieckie i angielskie ideały oświeceniowe (→ nowoczesność), myśl Rousseau o suwerenności narodów, prace Monteskiusza, Woltera i Hume'a o nacjonalizmie, szczególnie zaś niemieckie idee oświeceniowe i preromantyczne, m.in. Lessinga, jak również podobne ruchy słowiańskie. W największym stopniu nadał jednak kierunek ruchowi odrodzeniowemu Słoweńców, podobnie jak innych Słowian, Johann Gottfried Herder, szczególnie przez dzieło *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791).

Badacz literatury Boris Paternu analizował konkurujące ze sobą nazwy tej formacji: odrodzenie, oświecenie, klasycyzm, preromantyzm (1979). Różnice wynikają, jego zdaniem, ze sposobu ujęcia: z perspektywy odrodzenia *stricte* narodowego, dominującego światopoglądu bądź przemian form i treści literackich oraz z faktu, że piśmiennictwo tego okresu nie ogranicza się do literatury pięknej. Sam zaproponował w latach 70. podporządkowanie pojęcia odrodzenia oświeceniu, a obie nazwy funkcjonowały już w tamtym okresie równolegle. France Kidrič w pracy *Zgodovina slovenskega slovstva od začetkov do marčne revolucije* (1931) określał mianem odrodzenia całe spektrum dążeń językowych, literackich i kulturalnych działaczy wywodzących się ze

Styrii, Krainy i Karyntii, których praktyki literackie były jego zdaniem ściśle związane z rozwojem narodu, dlatego też nie zdecydował się na nadanie epoce w dziejach literatury nazwy wywodzącej się z historii literatur zachodnioeuropejskich (→ nowoczesność). Podobnie definiował je Ivan Prijatelj (*Duševni profili slovenskih preporoditeljev*, 1935). Ten pogląd dominował jeszcze w latach 30. i 40. XX wieku.

Nazwę *prosvetljena doba* (okres oświecenia) wprowadził do historii literatury Ivan Grafenauer w 1909 roku, upowszechniła się również po drugiej wojnie światowej. Jože Pogačnik wyznaczył jako ramy czasowe podobnie rozumianego oświecenia lata 1750–1830. Historia literatury dokonała wówczas zwrotu ku wykładnikom estetycznym; Alfonz Gspan w 1956 roku w swojej syntezie historycznoliterackiej zaczął wprowadzać ponownie termin „oświecenie", dowodząc, że ówczesne zjawiska literackie odzwierciedlały zachodnioeuropejskie przemiany ideowe, i traktując odrodzenie jako jego ideowo-praktyczne zaplecze (→ oświecenie). Od lat 50. posługiwano się pojęciem odrodzenia przede wszystkim w odniesieniu do pozaliterackich wydarzeń historycznych i kulturalnych, towarzyszących przemianom literatury i motywujących je pod wpływem idei narodu, tzw. nacjonalizmu kulturalnego (→ kultura). W szkolnym programie historii działalność odrodzeniowa jest jednym z zagadnień poruszanych w obrębie oświecenia. Zdaniem współczesnego badacza Andraža Ježa doszło także do ewolucji sposobu postrzegania ideologicznych ram odrodzenia, początkowo uznawanych za mieszczańsko-nacjonalistyczne (przez Kidriča i Ivana Prijatelja), później jednak utrwalony sposób rozumienia narodu zatarł to rozróżnienie w dyskursie (u Gspana i Jože Pogačnika).

Przebudzenie narodów jest zdaniem Paternu centrum europejskiego oświecenia, sprzyja mu bowiem idea naturalnego porządku społecznego, nie można ich zatem oddzielić. To idee oświeceniowe, urzeczywistniane przez zaspokajanie potrzeb piśmienniczych, literackich, językowych, oświatowych i naukowych, łączyły katolików, jansenistów i wolnomyślicieli. Ponieważ dostosowywano się do dysponującego cenzurą austriackiego absolutyzmu oświeconego, idee oświeceniowe częściej niż w literaturze realizowano w życiu społecznym i korespondencji.

Lewicowo zorientowany Edvard Kardelj jeszcze w 1938 roku postulował ograniczenie użycia leksemu „odrodzenie" do tych zjawisk, które odnoszą się do tradycji protestantyzmu i europejskiego renesansu, a także buntu chłopów z XVI wieku, a nie do działań narodotwórczych, ponieważ do XIX wieku dopiero tworzył się naród w nowoczesnym rozumieniu tego pojęcia (→ naród). Sam określał opisywany okres jako *razdobje slovenskega narodnega prebujenj*a (okres słoweńskiego przebudzenia narodowego). Wspomniany Andraž Jež również twierdzi, że termin „odrodzenie narodowe" nie ma teoretycznego uzasadnienia, ponieważ doszło wówczas nie do prób ożywienia, ale konstruowania („zrodzenia") narodu, czego podjęli się intelektualiści zakorzenieni regionalnie. Perspektywa nacjonalistyczna została nałożona później, pod wpływem romantyzmu, wyznaczanie wcześniejszego końca odrodzenia zaciera

prowenieńcję pojęcia. Podobnie uznaje Jernej Kosi (*Kako je nastal slovenski narod*, 2013). Ogólnosłoweński ruch narodowy rozpoczął się, jego zdaniem, podczas przejścia od fazy programu kulturalnego do politycznego w 1848 roku.

Za prekursora słoweńskiego odrodzenia narodowego uznawany jest przyrodnik i językoznawca Janez Žiga Valentin Popovič, zajmujący się w połowie XVIII wieku kwestiami jedności i tożsamości językowej mieszkańców Krainy, Karyntii i Styrii oraz reformą alfabetu. Jednym z katalizatorów tego ruchu był także barokowy regionalny patriotyzm. Idea *domoljublja*, ograniczona do Krainy, przyświecała językoznawcom: Blažowi Kumerdejowi (1738–1805) i wspomnianemu Pohlinowi, który we wstępie do dzieła *Kraynska grammatika* z 1768 roku namawiał do tego, by być dumnym z języka ojczystego (a ten powinien mieć status równy innym językom europejskim) i do jego kultywowania. Wraz z Antonem Feliksem Devem (1732–1786) Pohlin stworzył almanach poetycki „Pisanice od lepeh umetnost" (1779–1782; → kultura), w którym obaj propagowali idee francuskiego oświecenia.

Idee oświeceniowe inspirowały krąg działaczy odrodzeniowych stworzony przez Zoisa – deistę i wolnomyśliciela. Zdaniem historyków Petera Vodopivca i Luki Vidmara dojrzewała wśród nich świadomość jedności narodowej, a nie tylko językowej, zwłaszcza w okresie istnienia Prowincji Iliryjskich (1809–1813), co skutkowało podjęciem działań mających na celu realizację projektu narodowej emancypacji: wprowadzenia języka słoweńskiego do administracji, szkolnictwa i nauki we współpracy z francuską administracją Prowincji, a później z austriackim dworem (→ austroslawizm). Nacjonalizm kulturalny w kręgu Zoisa charakteryzowała bowiem wierność monarchii i dynastii. Jego program odrodzeniowy zakładał oświecenie ludu postrzeganego jednocześnie jako nośnik najbardziej autentycznej tradycji (→ nowoczesność). Zois był według Kardelja polityczno-społecznym konserwatystą, nie zakładał politycznej i gospodarczej emancypacji ludu, w przeciwieństwie do współpracujących z nim Antona Tomaža Linharta (1756–1795) i Vodnika.

Krąg Zoisa podjął zadanie udowodnienia literackości języka słoweńskiego przez rozwinięcie repertuaru sztuki słowa o nowe nurty i gatunki, zwłaszcza świeckie, a także stworzenie naukowych podstaw polityki językowej. Wydawano wówczas słowniki, zbiory wierszy i pieśni, podręczniki, modlitewniki, przekłady i poradniki. Linhart afirmował postaci słoweńskich chłopów i mieszczan w relacjach z panami feudalnymi w adaptowanych przez siebie w języku słoweńskim sztukach teatralnych. Zois zalecał Vodnikowi wprowadzenie ludowych tonów do poezji (*Pesme za pokušino*, 1806). Vodnik wydawał również pierwsze periodyki: „Velika pratika" (1795–1797) i „Lublanske novize" (1797–1800, będące organizacyjnym centrum ruchu narodowego). Apoteoza Słowian w wierszu Vodnika *Ilirija oživljena* była inspiracją zapomnianego dziś romantycznego poety Jovana Vesela Koseskiego, który miał zdaniem Glasera znaczny wpływ na „duchowe" odrodzenie Słoweńców.

Linhart budował wśród rodaków poczucie wspólnotowości w dziele historycznym *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der*

südlichen Slaven Oesterreichs (1791; → historia, austroslawizm), napisanym z punktu widzenia oświeceniowej historii cywilizacji i dotyczącym ludu zamieszkującego tereny od Drawy do Adriatyku. Rodaków nazywał Kraińcami i Karantanami. Opowiedział się za uzyskaniem autonomii w ramach monarchii Habsburgów. Historiografia była istotnym elementem odrodzenia. Rozwój nauki zakrojono na szerszą skalę, m.in. odnawiając na krótko w 1781 roku Akademię operosorum Labacensium, działającą na wzór włoskich instytucji w Lublanie w okresie baroku.

Linhart, Zois i Jernej Kopitar (1780–1844), poszukując historycznego uzasadnienia narodowych praw, powoływali się na historię Słowian karantańskich, ich język i obyczaje (→ tradycja), dziedzictwo protestantów w Krainie, badali dawne dokumenty, przypuszczając, że ich język jest najstarszy w rodzinie słowiańskiej (dowodem stały się odkryte w 1807 roku *Zabytki fryzyńskie – Brižinski spomeniki*, ich pochodzenie oceniono na X wiek). Kopitar stworzył teorię panońsko-karantańskiego pochodzenia języka staro-cerkiewno-słowiańskiego sprzed misji Cyryla i Metodego. Łączyła się z przekonaniem o autochtoniczności wspólnoty na zamieszkiwanym przez nią terytorium, szerzonym później przez czasopisma (→ historia). Do grona zasłużonych działaczy odrodzeniowych Glaser zaliczał Petera Hicingera (1812–1867), Davorina Trstenjaka (1817–1890) i Matevža Ravnikara (1802–1864), którzy udowadniali autochtoniczność Słoweńców na zamieszkiwanych przez nich terenach.

Kopitar, skryptor w cesarskiej bibliotece i cenzor, został po śmierci Zoisa głównym organizatorem odrodzenia, współpracując w Wiedniu ze slawistami i inspirując integrację ruchów odrodzeniowych wśród Słowian związanych z Austrią (→ austroslawizm). Jednoczył również działaczy odrodzeniowych ze Styrii z pochodzącymi z Karyntii i z Kraińcami. W plan odrodzenia włączał również Prekmurje i kajkawskich Chorwatów. Stworzył gramatykę łączącą osiągnięcia oświecenia i ówczesnej slawistyki *Grammatik der slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steiermark* (1808), bazując na współczesnej mu mowie i tekstach pisarzy XVI wieku. We wstępie nawiązał do myśli Herdera. Choć opowiadał się za prymatem form archaicznych, w praktyce częściej wybierał innowacje odróżniające Słoweńców od najbliższych sąsiadów (→ kultura; → nowoczesność; → naród). Kopitar współpracował z jansenistami. Ich najbardziej znany przedstawiciel, lublański biskup Karel Janez Herberstein (1719–1787), był członkiem loży wolnomularskiej, posiadał zasobną bibliotekę, wpływał na wielu intelektualistów, m.in. na Jurija Japlja (1744–1807), autora pierwszego katolickiego przekładu Biblii na język słoweński (→ oświecenie). Czas istnienia ustanowionych przez Napoleona Prowincji Iliryjskich ze stolicą w Lublanie był okresem przemian modernizacyjnych zmierzających ku równości społecznej, reformie administracji, szkolnictwa, w tym wprowadzeniu języka słoweńskiego do szkół i urzędów. Przejęcie ich przez Austrię spowodowało zamknięcie w ideowym kręgu austriackiego antyoświecenia (→ nowoczesność).

Poeta France Prešeren (1800–1848), zdaniem Borisa Paternu, kontynuuje proces oswobodzenia obu wymiarów ludzkiego życia: osobistego i narodowego, uosabia oświeceniowe i odrodzeniowe idee, a jednocześnie je przekracza. Skupieni wokół niego działacze ruchu narodowego, w odróżnieniu od zwolenników iliryzmu, dążyli do emancypacji Słoweńców jako odrębnego narodu. Wspomniany Antoni Cetnarowicz nazywa tę grupę demokratycznym odłamem ruchu narodowego w opozycji do konserwatywnego, reprezentowanego przez Kopitara. Prešeren, Matija Čop (1797–1835) i działacze odrodzeniowi ze Styrii dystansowali się wobec (pseudo)oświeceniowego józefińskiego utylitaryzmu i pedagogizmu starszych pokoleń na rzecz dowartościowania literatury pięknej (→ nowoczesność).

Początkowo odrodzenie miało wśród Słoweńców przede wszystkim wymiar kulturalny. Przełomowy był rok 1848, kiedy w Wiedniu i w Klagenfurcie powstał polityczny program „Zedinjena Slovenija" (Zjednoczona Słowenia → naród). Nosicielami ruchu narodowego byli mieszczanie, chłopi walczyli wówczas o zniesienie powinności feudalnych. Na przełomie lat 40. i 50. polityczny wymiar ruchu narodowego znacznie osłabł ze względu na restrykcyjną w tej kwestii politykę austriacką. Istotnym czynnikiem stał się wówczas rozwój literatury i czasopiśmiennictwa, docierających od lat 60. do coraz szerszych rzesz ludności dzięki czytelniom, będącym jednocześnie ośrodkami życia społeczno-politycznego i towarzyskiego. Powstałe w 1851 roku w Klagenfurcie Towarzystwo świętego Hermagorasa (Družba sv. Mohorja) i działające od 1864 roku wydawnictwo Macierz Słoweńska (Matica slovenska) były szczególnie zasłużone na polu wydawniczym i czytelniczym.

Granice administracyjne Austrii nie pokrywały się z granicami etnicznymi. Późniejsi Słoweńcy zamieszkiwali na początku XIX wieku w sześciu krajach koronnych (Kraina, Karyntia, Styria, Gorycja z Gradyską, Istria i Triest) i w węgierskich komitatach Tas i Zala (Prekmurje) – Istria i tzw. Słowenia Wenecka po roku 1866 weszły w skład Królestwa Włoskiego. W czasie odrodzenia nierozwiązana pozostawała kwestia zasięgu wspólnoty etnicznej i językowej oraz jej nazwy. W 1779 roku pojawił się leksem „Slavenec" wywiedziony z błędnej etymologii, od słowa „sława" (słoweń. „slava"). Jernej Kopitar po 1810 roku wprowadzał etnonim „Słoweniec" („Slovenec"), wcześniej używano oprócz niego również nazwy „Słowianie" na określenie poczucia przynależności, ich zakres znaczeniowy nie był jednak dookreślony. Pohlin pisał o języku kraińskim, Karyntyjczyk Ožbalt Gutsman (1727–1790) o *windische Sprache*, mając na myśli język swojego regionu, choć był świadom bliskości językowej z sąsiednimi *deželami*, Jurij Japelj wzorował się przy przekładzie Biblii na protestanckich próbach ujednolicenia języka.

Odrębnie działał ośrodek odrodzeniowy w Styrii w Gradcu (Graz), gdzie od 1811 roku funkcjonowała katedra języka słoweńskiego, i w Celovcu (Klagenfurt). W Karyntii i Styrii – tam niebezpieczeństwo germanizacji było największe – ważną rolę odegrał w latach 30. ruch iliryjski. Tożsamość narodowa rozwinęła się w największym stopniu w Krainie, w Styrii manifestowała się

okazjonalnie ze względu na brak instytucjonalnego zaplecza, głównie podczas większych zgromadzeń. Peter Dajnko (1787–1873) opowiadał się za styryjskim separatyzmem językowym, Stanko Vraz (1810–1851) został zwolennikiem iliryzmu. Karyntyjczycy Urban Jarnik (1784–1844) i Matija Majar (1809–1892) deklarowali się natomiast za zjednoczeniem językowym.

Jež A., *Stanko Vraz in nacionalizem: od narobe Katona do narobe Prešerna*, Ljubljana 2016; Kosi J., *Kako je nastal slovenski narod. Začetki slovenskega nacionalnega gibanja v prvi polovici 19. stoletja*, Ljubljana 2013; Vidmar L., *Zoisova literarna republika. Vloga pisma v narodnih prerodih Slovencev in Slovanov*, Ljubljana 2010.

Marta Cmiel-Bażant

ПЕЧАЛБАРСТВО
(Macedonia)

Słownikowe objaśnienie terminu *печалба* odsyła do pojęć „zysk", „zarobek", ale także wygranej sumy pieniędzy (hazard, loteria). W planie idiomatycznym *печалбарство* – praca z dala od domu – dotyczy zjawiska społecznego charakterystycznego dla niektórych regionów Bałkanów (Bułgaria, Serbia, Macedonia). Podjęte w XIX wieku, w imperium osmańskim próby unowocześniania gospodarki, reorganizacja systemu ekonomicznego, w tym znaczne podwyższenie podatków sprawiły, że członkowie stosunkowo dobrze zorganizowanych wspólnot interioru (*задруга*) zmuszeni zostali do poszukiwania pracy w szybciej rozwijających się, więc także bogatszych rejonach Bałkanów – Stambule, Azji Mniejszej. Wyprawiającym się „za chlebem" w bliższe lub bardziej odległe regiony świata towarzyszyła myśl, że dzięki ich poświęceniu nie nastąpi rozpad więzi wspólnotowych, degradacja i tak niestabilnego materialnego statusu rodzin. Do małych ojczyzn, po okresie krótszego lub dłuższego rozstania, *печалбари* (początkowo głównie mężczyźni) wracali późną jesienią i wczesną zimą. Celebrowanie powrotów do domu wynikało nie tylko z konieczności uregulowania zaległych należności płatniczych, spłaty zaciągniętych długów. Rytuały witania długo nieobecnych domowników symbolizowały przywracanie continuum trwania wspólnoty i rodziny. Zwyczaj opuszczania rodzinnych stron, migracja zarobkowa, często w bardzo odległe miejsca, miał charakter sezonowy (prace polowe, wypasanie owiec, żniwa, zbiory winorośli). Z biegiem lat wędrówka w poszukiwaniu płatnego zajęcia z obiektywnych przyczyn (peryferyjne usytuowanie miejscowości, słabo rozwinięta sieć komunikacyjna, wyczerpanie, niedostatek ważnych dla gospodarki złóż naturalnych) zaczęła obejmować również liczną grupę rzemieślników (prace budowlane, produkcja wyspecjalizowanych dóbr w manufakturach).

Paradoksalnie, wbrew pierwotnym sensom idei *печалбарство*, czasowa nieobecność członka rodziny, krewnego, a nawet sąsiada była traktowana przez „niemobilnych" członków wspólnoty jako wyprawa „obcego" w „obce" strony. Świadczy o tym posługiwanie się terminem *гурбетчиство* rozwijającym sensy pojęcia *печалбарство*. Wyprawa *на гурбет*, czyli za granicę, stygmatyzuje więc jednostkę naturalnie zakorzenioną i wpisaną w strukturę zbiorowości jako skazaną na tułaczkę i nostalgię (tur. *gurbet*). Zmuszeni przez biedę do opuszczenia najbliższych *печалбари,* do chwili powrotu narażeni byli na zatarcie, a nawet utratę znamion swojskości. Umownym wsparciem dla wyprawiających się „za granicę", swoistą rekompensatą czasowego – metaforycznego – wykluczenia ze wspólnoty rodowodowej (np. Galiczan, Mijaków) były ceremonie pożegnania (zwyczaj strzelania z karabinów, bicie w dzwony). Tradycyjnie *печалбари* żegnali się z najbliższymi w poniedziałki lub środy, najpóźniej dwa tygodnie po święcie Kristovden (Podwyższenie Krzyża, w kalendarzu gregoriańskim – 27 września). Prowiant dla wędrowców przygotowywano już w sobotę. W dniu wyjścia przed domem ustawiano stół z poczęstunkiem dla najbliższej rodziny. W niektórych miejscowościach przed progiem domu palono wiązki słomy, a nad płomieniami ogniska rozrzucano ziarna zboża (pszenicy). Rytuałem symbolizującym pragnienie, aby rodzic/rodzice przeżyli rozłąkę i bezpiecznie wrócili do domu, było przynoszenie przez dziewczynę wybraną z grona rodziny lub sąsiadów wody w tylu naczyniach, ile osób opuszczało dom. Zwyczajowo obowiązywał ją zakaz odzywania się do napotkanych przechodniów. Wodę dostarczoną w taki sposób badacze określali mianem „milczącej". Obok napełnionego wodą bukłaka kładziono skrawek porośniętej trawą ziemi i monetę. Kępy deptanej przez migranta trawy zostawiano obok domowej ikony, a monetę tułacz zabierał ze sobą. W niektórych regionach poszukujących pracy „na obczyźnie" odprowadzano do rozstaju dróg, czyli miejsca, którego granice wyznaczał dwugodzinny marsz. Finałową sceną pożegnania było rozłożenie na ziemi obrusa i spożycie wspólnego śniadania połączonego ze składaniem życzeń pomyślności i szczęśliwego powrotu do domu.

Powolnie, nieraz skokowo dokonujące się procesy modernizacyjne powodowały, że na gruncie macedońskim znacząco poszerzono sensy idei *печалбарство*. Oznaczało to, że nadawanie dziecku symbolicznej „dojrzałości" pozwalało uznać nawet dziesięciolatki za zdolne zasilić grono *печалбари*. Zaopatrzone w nową garderobę wyprawiano do prac przy zbiorach kasztanów jadalnych, jabłek, suszenia winogron. Dzieci zatrudniano w zamożnych domach tureckich, greckich, żydowskich. Paradoksalnie, długoletnią służbę traktowano jako rodzaj wyróżnienia (szansa nauki „obcego" języka, obycia w świecie). Nieobce było przekonanie, że doświadczenie rozłąki pełni ważną funkcję wychowawczą – zakosztowanie cudzego chleba skutkowało szacunkiem dla kromki podawanej przez „swoich". W XIX wieku mieszkańcy górskich okolic zachodniej Macedonii (rejon Tetova, Debaru, Kičeva, Kosturu) wędrowali „za chlebem" do Serbii. Współcześni badacze zjawiska wskazują,

że w belgradzkich lokalach nadal wykonuje się pieśni *pečalbarskie* z Tetovo. Po wyzwoleniu Bułgarii (1878) mieszkańcy północno-wschodniej Macedonii poszukiwali pracy w stolicy księstwa – Sofii. Organizatorzy tamtejszego życia publicznego, mający wpływ na rozbudowę przyszłej metropolii, szczególnie cenili kunszt budowniczych macedońskich, którzy przez miejscowość Kriva Palanka wędrowali tzw. szlakiem, którym podążali *печалбари*. Z danych wynika, że każdej wiosny na teren Bułgarii docierało więcej niż dziesięć tysięcy mężczyzn, w tym z okolicznych wiosek miejscowości „granicznej" – trzy tysiące rzemieślników (oberżyści, piekarze, wytwórcy chałwy i tradycyjnego napoju – bozy). Toczące się na przełomie XIX i początku XX wieku wojny na Bałkanach skutkowały wymuszoną migracją zarobkową grup oraz ich rodzin. W nowych warunkach *печалбари* z powodzeniem tworzyli wspólnoty wspierające się materialnie i kultywujące tradycje kultury, by zachować tożsamość macedońską (przeprowadzony w Sofii pod koniec 1920 roku spis wskazuje, że z liczby 24 076 migrujących z Macedonii Egejskiej było 32,8%, a z Wardarskiej – 48,9%. Sofijska ulica Pirotska zyskała nazwę ze względu na zamieszkałych w jej okolicach migrujących z Pirotu po 1879 roku, gdy miasto pozostawało w granicach Serbii. Początek XX wieku wiązał się również ze zwiększonym dopływem do Sofii poszukujących pracy młodych dziewcząt i kobiet. Zmiana charakteru gospodarki i bogacenie się społeczeństwa spowodowały odpływ siły roboczej z regionów górskich, wiejskich i przenosiny do miast w charakterze pomocy domowej. Ważnym socjologicznie zjawiskiem była migracja nie tylko do krajów europejskich, ale też za ocean, do Stanów Zjednoczonych, Kanady, Australii.

Idea zarobkowania na obczyźnie znalazła rozwinięcie w sztuce scenicznej Antona Panova (1906–1968) *Печалбари* (1936). Główny bohater, zakochany w córce bogatego sąsiada, wie, że jej ojciec nie wyrazi zgody na mariaż z nędzarzem, ale bezwzględnie odrzuca myśl o opuszczeniu rodzinnych stron (urażona godność Macedończyka, pamięć o ojcu, który nie wrócił z poniewierki na obczyźnie). Dumny i bezkompromisowy mężczyzna ostatecznie zdobywa rękę dziewczyny; w imię bezgranicznej miłości do żony, wyrusza za chlebem, aby zdobyć środki na spłatę długów i utrzymanie przyszłej rodziny. Tragiczny finał sztuki (choroba i śmierć na obczyźnie, osierocenie syna) potwierdzał racje bohatera (totalnie wyniszczające skutki migracji zarobkowej). Po drugiej wojnie światowej literackie opracowania tematu pojawiały się w twórczości Venko Markovskiego (1905–1988), Petre Milanova Andreevskiego (1934–2006) czy Živko Činga (1935–1987).

Панов А., *Печалбари*, Скопје 1936.

Celina Juda

PODWÓJNA TOŻSAMOŚĆ CZARNOGÓRCÓW

Tak zwana podwójna – serbsko-czarnogórska lub czarnogórsko-serbska – tożsamość (*dvostruki identitet*) stanowi zjawisko charakterystyczne dla dzisiejszej Czarnogóry, którego znaczenie wyraźnie wzrosło już w XXI wieku po odzyskaniu przez kraj niepodległości w 2006 roku. Jest ona związana ze specyficzną sytuacją, w której dochodzi do utożsamienia jednostki z dwiema różnymi grupami etniczno-narodowymi. Obecnie co najmniej 30–40% mieszkańców Czarnogóry identyfikuje swoją przynależność zarówno do narodu serbskiego, jak i czarnogórskiego. Warto przy tym zaznaczyć, że tylko część osób deklarujących taką tożsamość identyfikuje się w pierwszej kolejności z Czarnogórą, natomiast pozostali uważają Serbię za swoją pierwotną ojczyznę. Zjawisko „podwójnej tożsamości" nie jest obce także wielu innym krajom powstałym po rozpadzie socjalistycznej Jugosławii. W żadnym innym jednak nie wystąpiło ono w takiej formie ani w podobnej skali i można je na innych terenach byłej federacji określić raczej jako zjawisko marginalne. W Czarnogórze natomiast kwestie tożsamościowe są źródłem różnorodnych podziałów w społeczeństwie, nie tylko na poziomie samookreślenia etniczno-narodowego czy językowego i wyznaniowego (tu dodatkowym czynnikiem wpływającym na pogłębienie podziału jest konflikt pomiędzy Serbską Cerkwią Prawosławną a niekanoniczną Czarnogórską Cerkwią Prawosławną), lecz także w środowisku naukowym.

Pomimo że w Czarnogórze występowanie fenomenu „podwójnej tożsamości" wyraźnie nasiliło się po rozpadzie Jugosławii, jego źródeł należy upatrywać już w połowie XIX wieku w działalności pierwszych tzw. njegošowskich – z czasów Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) – szkół podstawowych. Prezentowany w nich etos walecznych Czarnogórców wzbogacono wówczas o kontekst ich ojczyzny rozumianej jako „serbska Sparta", broniąca prawosławnego świata przed imperium osmańskim. Czarnogórski badacz Marko Špadijer uważa, że konsekwencją pojmowania czarnogórskiej tożsamości jako gałęzi wyrastającej z pnia serbskiego były niesprzyjające Czarnogórcom okoliczności zjednoczenia w ramach wspólnego państwa Słowian południowych – Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) w 1918 roku pod berłem serbskiego króla Aleksandra Karađorđevicia (1888–1934). Czarnogóra weszła wtedy w skład nowego państwa nie jako równoprawny członek, lecz włączona została do Serbii jako jeden z jej regionów. Po zjednoczeniu czarnogórski parlament ogłosił: „Od dziś w Czarnogórze nie ma Czarnogórców, są tylko Serbowie".

Polityka unifikacyjna Belgradu i trwające przez niemal cały XX wiek procesy asymilacyjne sprzyjały emigracji Czarnogórców do Serbii. Tendencja do przesiedlania się zmalała współcześnie jedynie w niewielkim stopniu. Ci, którzy wyjechali, już w drugim pokoleniu stawali się tzw. Serbami czarnogórskiego

pochodzenia, co również sprzyjało budowaniu konstruktu „podwójnej tożsamości" wśród ich krewnych w kraju. Potrzeba redefiniowania własnej tożsamości i reinterpretacji odrębnego dziedzictwa narodowego pojawiła się dopiero w XXI wieku po uzyskaniu przez Czarnogórę niepodległości (2006). Serbski kod kulturowy dominował aż do momentu rozpadu Jugosławii. W latach 90. ubiegłego wieku zabrakło silnych intelektualnych i politycznych elit, które wsparłyby proces budowania czarnogórskiej tożsamości narodowej i poczucia przynależności do Czarnogóry jako jedynej ojczyzny, a ówczesne władze wciąż wspierały ideę unitaryzmu, często nie dostrzegając czarnogórskiego interesu narodowego. Na przełomie XX i XXI wieku w Czarnogórze nadal trwał proces realnej serbizacji, który prowadził do sukcesywnego eliminowania z życia publicznego opozycji dla opcji proserbskiej, natomiast czysto czarnogórskie dziedzictwo narodowe i kulturowe niemal w całości przypisywano osiągnięciom cywilizacji potężniejszego sąsiada.

Choć ocenia się, że faktycznie o „podwójnej tożsamości" można mówić w przypadku niecałej połowy mieszkańców Czarnogóry, to oficjalne dane z ostatnich spisów powszechnych nie potwierdzają tej tezy w całości. Dane ze spisu powszechnego z 2003 roku wskazują jedynie na stosunkowo wysoką liczbę Serbów zamieszkujących w Czarnogórze (198 414 z łącznie 620 145 ankietowanych osób określiło się jako Serbowie, a 267 699 jako Czarnogórcy), co nie było sprzeczne z ówczesną sytuacją w regionie i wciąż trwającą wspólnotą polityczną obu krajów. W 2011 roku Macierz Czarnogórska (Matica crnogorska) opublikowała wyniki swoich badań na temat tożsamości Czarnogórców, które wskazują, że Czarnogórę zamieszkuje 40% Czarnogórców i 34% Serbów (oprócz pozostałych grup i mniejszości narodowych), przy czym ponad 39% mieszkańców definiuje Czarnogórę jako państwo obywatelskie (zgodnie z konstytucją), a aż 25% uważa, że Czarnogóra powinna być państwem narodowym (w tym: serbskim 10%, czarnogórskim 15%). Ponadto około 33% respondentów było zdania, że Czarnogórcy należą do narodu serbskiego (*Crnogorci su nacionalni Srbi*). Przytoczone badania wykazały również, że aż 46% mieszkańców mówi po serbsku (w badaniach w poprzednich latach było to 42%), a jedynie 34% podaje jako język ojczysty czarnogórski (wcześniej 38%). W porównaniu wyników spisu powszechnego z 2003 i kolejnego z 2011 roku wyraźnie widać korelację pomiędzy deklarowanym językiem a aktualną sytuacją polityczną w Czarnogórze: mianowicie 45% mieszkańców w 2011 roku uważało, że język czarnogórski jest słusznie wpisany do konstytucji (choć aż 41% Czarnogórców nie popierało czarnogórskiej ortografii, a akceptowało ją jedynie 37%), natomiast 27% było zdania, iż język, jakim posługują się mieszkańcy Czarnogóry, powinien być określony jako serbski.

Podczas ostatniego spisu powszechnego w 2011 roku pojawiła się także kategoria „podwójnej tożsamości", co potwierdzili Serbowie-Czarnogórcy (2103 osoby z 620 029 wszystkich przebadanych) i Czarnogórcy-Serbowie (1833 osoby), nie wspominając o Czarnogórcach-Muzułmanach, Muzułmanach-Czarnogórcach, Boszniakach-Czarnogórcach, Jugosłowianach czy innych

wskazujących na szerszy kontekst podwójnego konstruktu tożsamości. Mnogość wariantów „podwójnej tożsamości" sugeruje, że sednem tego konceptu jest w rzeczywistości problem identyfikacji regionalnej wobec identyfikacji narodowej, gdzie pierwszy z dwóch członów takiego zestawienia (narodowość) wydaje się ważniejszy, a drugi określa przynależność albo do większej grupy, na przykład etnicznej, albo do mniejszego określonego regionu. Co ciekawe, „podwójna tożsamość" w spisie powszechnym z 2011 roku przejawiała się także w zadeklarowanym przez mieszkańców Czarnogóry języku, jakim władają. Także tutaj znalazły się osoby mówiące po czarnogórsko-serbsku lub serbsko-czarnogórsku. Znamienne jest, że najchętniej deklarowały „podwójną tożsamość" osoby starsze, w wieku powyżej 50 lat.

Lutovac Z., *Srpski identitet u Crnoj Gori*, Beograd 2015; Popović M., *Podijeljena nacija. Identitet, država, vlast*, Podgorica 2010; Rezultati popisa u Crnoj Gori 2011, za: http://popis2011.wordpress.com/2011/07/12/zvanicni-rezultati-popisa-crnogoraca; *Stavovi crnogorskih građana o identitetu. Istraživanje CEDEM-a sa komentarom*, http://www.maticacrnogorska.me/files/54/04%20crnogorski%20gradjani%20o%20identitetu.pdf.

Katarzyna Sudnik

POJEDNANIE NARODOWE
(Chorwacja)

Idea pojednania narodowego (*nacionalno pomirenje* i stosowany zamiennie ekwiwalent *nacionalna pomirba*) była elementem uprawianej w latach 90. w Chorwacji polityki pamięci, zakładającej możliwość zrównania antytetycznych systemów aksjonormatywnych, wyznaczających kierunek działania różnorodnych grup funkcjonujących w różnych okresach historycznych i odmiennych warunkach politycznych. Ramy polityki pamięci wyznaczało przekonanie prezydenta Franjo Tuđmana o konieczności rewizji dotychczasowej narracji dotyczącej narodu (→ naród) i jego historii (→ historia), obejmującej działanie dwukierunkowe, polegające na jednoczesnym usuwaniu z pamięci pierwiastków negatywnych i wydobywaniu z zapomnienia pozytywnych, a do tej pory marginalizowanych lub celowo przedstawianych w innym świetle (F. Tuđman, *Usudbene povijestice*, 1995).

Idea pojednania narodowego oznaczała zatem w tych dziejowych realiach dążenie do historycznego, ideologicznego i etycznego zrównania tradycji ustaszowskiej (której wyrazem było ustanowione w 1941 roku przez chorwacki ruch faszystowski marionetkowe Niezależne Państwo Chorwackie, Nezavisna država Hrvatska – NDH) i tradycji partyzanckiej (komunistycznej, określanej w chorwackim dyskursie politycznym najczęściej jako antyfaszystowskiej).

Podstawę takiego „pojednania" miała stanowić przypisywana obu stronom biorącym udział w drugiej wojnie światowej motywacja, a mianowicie pragnienie utworzenia niepodległego państwa. O ile tradycja partyzancka nie wymagała szczególnego uzasadnienia, ponieważ została dostatecznie ugruntowana w powojennej oficjalnej narracji państwowej, o tyle w przypadku tradycji Niezależnego Państwa Chorwackiego konieczne było jej przewartościowanie. Tuđman podkreślał więc, że „NDH nie była tylko zwykłym »quislingowskim« tworem i »zbrodnią faszystowską«, ale również wyrazem politycznych dążeń chorwackiego narodu do posiadania swojego niezależnego państwa. (…) W związku z tym NDH nie była tylko zwykłym kaprysem sił Osi, ale skutkiem określonych czynników historycznych" (F. Tuđman, *Govor na I. Općem Saboru HDZ-a*, 24 II 1990). Prezydent wielokrotnie podkreślał, że jego celem jest „zjednoczenie wszystkich chorwackich synów, którzy walczyli za Chorwację pod różnymi flagami" (F. Tuđman, *Zna se. HDZ u borbi za samostalnost Hrvatske*, knj. 2, 1993). Jego redukcjonistyczne podejście do spuścizny NDH doskonale oddaje wypowiedź z 1993 roku: „Zjednoczyliśmy także chorwackich ustaszów pragnących chorwackiego państwa, a odrzuciliśmy ich faszyzm, zjednoczyliśmy również chorwackich partyzantów walczących o Istrię, a odrzuciliśmy ich głupi bolszewizm" (tamże).

Pisarz i publicysta, krytyk polityki Tuđmana Slavko Goldstein zauważa jednak, że w cytowanej wypowiedzi prezydenta doszło do niefortunnego zrównania praktyki organizacyjnej państwa z poziomem ideologicznym, a więc diagnoza pragmatycznej polityki połączyła się z interpretacjami historii (S. Goldstein, *Pomirenje*, „Erasmus: časopis za kulturu demokracije" 1993, br. 2). Przytoczone wcześniej słowa prezydenta, z których zresztą do końca prezydentury był zmuszony się tłumaczyć, zwłaszcza w wywiadach udzielanych zagranicznym środkom masowego przekazu, rozpoczęły proces „ustaszyzacji" chorwackiego dyskursu publicznego.

Sama idea pojednania narodowego ma źródła hiszpańskie. Inspirację do obrania takiego kursu w myśleniu o przeszłości mogła stanowić ogłoszona przez generała Francisco Franco po zakończonej wojnie domowej (1936–1939) polityka pojednania, na mocy której zrównał walczących po różnych stronach barykady republikanów i falangistów. Szczegółową wiedzę o tym Tuđman nabył prawdopodobnie w latach 60., kiedy był dyrektorem Instytutu Historii Ruchu Robotniczego (Institut za historiju radničkog pokreta Hrvatske) i mógł zapoznać się z pismami Vjekoslava Maksa Luburicia, członka ruchu ustaszy i komendanta obozu koncentracyjnego w Jasenovcu. Po klęsce NDH Luburić przebywał w środowisku chorwackiej emigracji w Hiszpanii, gdzie musiał zetknąć się z tą ideą, którą następnie propagował jako sposób na zjednoczenie wszystkich Chorwatów. W programowym tekście z 1964 roku zamieszczonym w czasopiśmie „Drina" uświadamiał komunistom z Dalmacji i Istrii niesprawiedliwość dziejową polegającą na tym, że panami ich morza są aktualnie Serbowie, którzy – jego zdaniem – nie mają do niego żadnego prawa. To zachwianie naturalnego porządku powinno zatem doprowadzić do zawieszenia

broni, czego symbolem byłoby zdjęcie przez Luburicia z czoła litery U (oznaczającej przynależność do ruchu ustaszowskiego), a przez partyzantów pięcioramiennej gwiazdy, co następnie umożliwiłoby wspólną walkę z wrogiem. Luburić porównywał tę konieczność walki o zachowanie własnej tożsamości do sytuacji z 1941 roku, kiedy powstało NDH – będące wyrazem niezadowolenia Chorwatów z własnego położenia w Królestwie Jugosławii. Nawoływał do wewnętrznego pojednania, którego celem miała być wspólna batalia o niepodległe państwo (V. Luburić, *Poruka izmirenja*, 1964).

Nie bez wpływu na Tuđmana pozostawał również chorwacki dysydent i działacz antykomunistyczny Bruno Bušić. Ich życiorysy po raz pierwszy splotły się w kierowanym przez Tuđmana instytucie, w którym Bušić przez krótki czas pracował. Spotykali się również później, w latach 70., kiedy Bušić przebywał na emigracji. Inspiracją dla przyszłego prezydenta musiało być przekonanie Bušicia o istnieniu zewnętrznej siły, której celem jest zarówno stygmatyzacja chorwackich ustaszy jako faszystów, jak i podważanie oceny działań chorwackich komunistów jako dążenia do suwerenności. Bušić był zdania, podobnie jak później w latach 90. Tuđman, że obie te pozornie przeciwstawne ideologie łączy silna nić, a mianowicie idea wolnej i niezależnej Chorwacji oraz jej pełnej suwerenności w granicach historycznych i etnicznych (B. Bušić, *Hrvatski Ustaše i Komunisti*, 2009).

Narodowe pojednanie było nie tylko deklaracją polityczną, ale pociągało za sobą konkretne działania w sferze publicznej, których celem było utrwalenie proponowanej koncepcji. W przemówieniu skierowanym do pracowników oświaty w 1996 roku Tuđman podkreślał, że idea ta powinna determinować sposób nauczania historii i mówienia o chorwackiej przeszłości. Sugerował, by nauczyciele przedstawiali kluczowe wydarzenia w ten sposób: w wyniku rozczarowania NDH, które wbrew deklaracjom nie chroniło praw narodu chorwackiego, Chorwaci przystąpili do ruchu antyfaszystowskiego. Tym, co ich do tego skłoniło, nie była jednak idea komunistyczna, ale pragnienie wolności i równouprawnienia (F. Tuđman, *Zna se. HDZ u borbi za učvršćenje hrvatske državne suverenosti*, knj. 4, 1998).

W podręcznikach szkolnych wydawanych od 1990 roku przewartościowaniu poddano wydarzenia czasu drugiej wojny światowej, znacząco zmniejszano liczbę ofiar po stronie partyzantów, działanie lokalnych oddziałów partyzanckich pozbawiano niewygodnego jugosłowiańskiego kontekstu (S. Koren, *Udžbenici povijesti, mjesta na kojima se rađaju nove mržnje*, „Jutarnji list", 9 V 2015), akcentowano zaś przede wszystkim ich chorwackość. Choć pozytywne wartościowanie NDH nie zostało w podręcznikach wyrażone *explicite*, o rewizji świadczy choćby fakt, że podawano zaniżoną liczbę ofiar obozu koncentracyjnego w Jasenovcu. W dyskusjach na ten temat nierzadko pojawiał się ukuty przez Tuđmana termin „jasenovački mit", który sugerował, że sprawa owego obozu jest wyolbrzymiona przez titowską propagandę. Przeciwwagą dla tej narracji miała być prezentacja dramatycznych wydarzeń pod Bleiburgiem, gdzie w 1945 roku zamordowano ewakuujących się z Zagrzebia przed

partyzantami współpracowników chorwackiego reżimu faszystowskiego (→ *križni put*).

Obszarem, na który implementowano ideę „pojednania narodowego", była również przestrzeń miejska. Przykładem najlepiej ilustrującym omawiane procesy jest dokonana na fali transformacyjnego ikonoklazmu krótkotrwała zmiana nazwy *Trg Žrtava Fašizma* (plac Ofiar Faszyzmu) w Zagrzebiu na *Trg Hrvatskih Velikana* (plac Chorwackich Bohaterów), która wywołała liczne protesty. Najbardziej kontrowersyjnym pomysłem na symboliczne pojednanie ustaszy i partyzantów była propozycja Tuđmana, by na terenie byłego obozu koncentracyjnego w Jasenovcu zorganizować miejsce pamięci wszystkich chorwackich ofiar drugiej wojny światowej i wspólny grób, w którym zostaną złożone kości zarówno ustaszy (przeniesione z Bleiburga), jak i partyzantów. Po licznych protestach i krytycznych głosach płynących z całego świata od pomysłu tego odstąpiono. Lino Veljak zauważa, że inspiracją dla Tuđmana mogła być inicjatywa generała Franco, który w 1940 roku podjął decyzję o wybudowaniu mauzoleum upamiętniającego poległych w wojnie domowej w Hiszpanii, w którym spoczęły razem kości obrońców republiki i żołnierzy wojsk frankistowskich. Do realizacji tego planu na poziomie państwowym w Chorwacji nie doszło, ale co jakiś czas pojawiają się pomysły – głównie ze środowisk kościelnych – stworzenia „wszechchorwackiego grobu" dla niezidentyfikowanych ofiar wojny i okresu powojennego. Do realizacji takiego zamierzenia doszło natomiast w Bośni i Hercegowinie, gdzie w 2012 roku w miejscowości Široki Brijeg w jednym grobie pochowano ekshumowane szczątki między innymi ustaszy i partyzantów.

Nieprzypadkowo idea promowana przez Tuđmana miała religijną konotację. Rzekomy akt pojednania stał się pomocny w propagowaniu wykreowanej jedności w społeczeństwie chorwackim, które w latach 90. przeżyło renesans religijności. Pod tą maską próbowano ukryć niechlubną przeszłość kraju. Pojednanie w tradycji judeochrześcijańskiej ma jednak przede wszystkim charakter ekspiacyjny, a w tym przypadku nie było mowy o żadnym akcie oczyszczenia.

Politycznym planem Tuđmana było ugruntowanie przekonania o historycznym *continuum* chorwackiej państwowości. Kształtował je za pomocą mnemoinżynierii w obrębie pamięci krótkiej, jak i jej głębokich pokładów (np. legend etnogenetycznych). Pominięcie w narracji o chorwackiej przeszłości okresu 1941–1945 skutkowałoby powstaniem luki. Ciągłość miała być gwarantem wysokiego stopnia rozwoju i dojrzałości narodu, tak jakby każda kolejna forma państwa była krokiem w jego ewolucji (→ ewolucja), przybliżającym je do stanu idealnego. Tuđman formułował to bezpośrednio, mówiąc, że gdyby nie istniała NDH, nie byłoby „zavnohowskiej" Chorwacji (ZAVNOH, tj. Krajowa Antyfaszystowska Rada Wyzwolenia Ludowego Chorwacji, przedstawicielstwo ustanowione w czasie II wojny światowej przez chorwackich partyzantów antyfaszystowskich), bez niej zaś nie doszłoby do proklamowania niepodległości w 1991 roku (F. Tuđman, *Zna se. HDZ u borbi za učvršćenje hrvatske državne*

suverenosti, knj. 4, 1998). Następujące po sobie formy polityczne wzbogacać miały zyskiwane wcześniej doświadczenie, a narastająca dynamika zmian i przyspieszenie historyczne przyczyniały się do samodoskonalenia się narodu i osiągnięcia ostatecznego celu – niejako formy najwyższej, czyli niepodległej Chorwacji, na czele której stanął Tuđman.

Kształtowanie nowoczesnej chorwackiej pamięci przeszłości było więc nie tyle „przepisywaniem" historii, ile kształtowaniem przestrzeni historycznej Chorwacji, trwałej struktury obejmującej wiele powiązanych ze sobą warstw czasu, będącej ramą dla formowania nowoczesnej tożsamości narodowej.

Dr. Franjo Tuđman u okviru hrvatske historiografije. Zbornik radova sa znanstvenog skupa održanoga u Hrvatskom institutu za povijest u Zagrebu 10. i 11. prosinca 2009., ur. V. Herman Kaurić, Zagreb 2011; Veljak L., *Dvije strategije historijskog revizionizma*, w: *Preispitivanje prošlosti i istorijski revizionizam*, ur. Milo Petrović, Beograd 2014.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

POWSTANIE KWIETNIOWE
(Bułgaria)

Określenie stosowane w bułgarskiej historiografii od przełomu XIX i XX wieku i upotocznione w wyniku rozwoju szkolnictwa w XX wieku, a służące zbiorczemu nazwaniu kilku lokalnych zdławionych przez władze osmańskie buntów, do jakich doszło na ziemiach bułgarskich od 20 kwietnia do połowy maja 1876 roku. W bułgarskiej Wielkiej Narracji za ojca opowieści o „powstaniu kwietniowym" nie bez racji uchodzi Zachari Stojanow, uczestnik walk i autor memuarów zatytułowanych *Записки по българските въстания* (т. 1 1884, т. 2 1887, т. 3 1892). Jednak początkowo samo zastosowanie pojęcia „powstanie" dla nazwania bułgarskiego zrywu z 1876 roku wydawało się problematyczne. Pierwsi użyli go w relacjach dyplomatycznych urzędnicy osmańscy (walija z Edirne Akif pasza i miutesafirin z Płowdiwu Hamid pasza, sułtański komisarz w wilajecie dunajskim Šakir bej), a ich intencją było podkreślenie powagi rozruchów i płynącego z nich zagrożenia dla stabilności imperium, a co za tym idzie – konieczności przywrócenia porządku za każdą cenę. Z kolei po stronie autorów zagranicznych przychylnych aspiracjom Bułgarów zaznaczała się tendencja do pomniejszania rangi prowadzonych przez nich działań zbrojnych. I tak na przykład amerykański dziennikarz Januarius MacGahan w opiniotwórczych reportażach z Bułgarii dla „Daily News", które publikował latem 1876 roku (*The Turkish Atrocities in Bulgaria, Letters of the Special Commissioner of the „Daily News"*, 1876), by obudzić współczucie i życzliwość światowej opinii publicznej, eksponował wątki martyrologiczne (na przykład

rzeź cywilów dokonana w Bataku w 1876 roku), a sam bunt Bułgarów nazwał „słabą i dziecięcą próbą zorganizowania czegoś na wzór powstania". Infantylizacja Bułgarów szła w tym ujęciu w parze z ich wiktymizacją.

W bułgarskiej historiografii powyzwoleńczej od początku dawała o sobie znać trudność pogodzenia heroicznej wersji historii z jej wersją męczeńską, co wydawało się wszakże z racji propagandowych walorów obu tych ujęć. Ujawniło się to już w latach 80. XIX wieku w podręcznikach szkolnych do historii. Klęska militarna i humanitarna źle przygotowanego zbrojnego zrywu (o czym napisał Iwan Wazow w epopei narodowej z 1894 roku *Под игото*) przedstawiana była jako „mała rewolucja", w ostatecznym rozrachunku owocna, gdyż przyspieszająca nadejście wyzwolenia (Stefana Bobczewa podręcznik z 1882 roku *Кратък учебник върху българската история от най-старо време до днес. За начални и средни училища според програмите в Българско*). Gorzki smak przegranej niwelować miały pozytywne efekty polityczne, które zaowocowały konfliktem rosyjsko-tureckim, a w jego rezultacie ustanowieniem bułgarskiej autonomii (1878).

Zamęt aksjologiczny wokół kwietniowych zrywów 1876 roku nie ułatwiał ich pozytywnej waloryzacji. Odzwierciedla to m.in. artykuł *Имената на българските въстаници, които са посягали сами на живота си* („Работник" 1881), którego autor Zachary Stojanow po raz pierwszy użył w tym tekście określenia „powstanie kwietniowe". I chociaż materiał ten zainspirował Wazowa do napisania cyklu ód *Епопея на забравените* (1881–1884) gloryfikujących czyny bohaterów minionej epoki, nie było to tożsame z powszechnym uznaniem ówczesnego czynu zbrojnego za wartość. Neoromantyk Penczo Sławejkow w poemacie *Кървава песен* (ч. 1–3, 1911–1913) próbował nałożyć na ten zagmatwany wzór ryt metafizyczny, jednak ze względu na hermetyczny język tekst ten nie odegrał w kulturze bułgarskiej spodziewanej roli.

Dla upowszechnienia pojęcia „powstanie kwietniowe" i podniesienia jego rangi znacznie ważniejsze okazało się trzytomowe dzieło Dimityra Straszimirowa *История на Априлското въстание* (1907). Napisał je na zamówienie władz municypalnych Tatar-Pazardżyku (scedowane potem na Płowdiw) z okazji 25. rocznicy wybuchu powstania (1901). Straszimirow odbył w tym celu staranne studia archiwalne. Posługując się ramą czasową powstańczych działań zbrojnych i odsłaniając ich związki z wcześniejszymi etapami rozwoju kultury bułgarskiej, autor znalazł klucz interpretacyjny, który pozwolił mu na gest uznania jedności omawianych wydarzeń historycznych. Przedstawił je jako zwieńczenie ruchu oświatowego i cerkiewnego epoki → bułgarskiego odrodzenia narodowego.

W praktykach językowych dwu pierwszych dziesięcioleci XX wieku brak było jednak wyraźnej kontynuacji w tej sferze. Wciąż posługiwano się metonimiami (np. „powstanie starozagorskie", „powstanie śreniogórskie") lub określeniem „powstania 1876 roku", wskazującym na trwałą pamięć wielości rozproszonych zrywów. Dopiero w latach 20. XX wieku z okazji obchodów

50. rocznicy tych wydarzeń określenie „powstanie kwietniowe" zyskało oficjalny prestiż. Zaczęło stopniowo przenikać do podręczników szkolnych, ale i tam nie od razu wygasł zwyczaj rozpisywania wydarzeń kryjących się pod tą nazwą na wiele zdarzeń cząstkowych (np. kompendia Nikoły Stanewa z lat 1922 i 1932 czy Iwana i Wery Kepowów z 1932). Tendencja ta utrzymała się w podręcznikach szkolnych do 1944 roku, kiedy tzw. rewolucja 9 września (→ rewolucja – Bułgaria) przyniosła zmianę układu sił politycznych, a w następstwie nadejście epoki Ludowej Republiki Bułgarii. Oznaczało to całkowite przewartościowanie dyskursów historycznych.

W okresie stalinowskim zaznaczył się silny wpływ historiografii radzieckiej; zwłaszcza *История на България* (1948) Nikołaja Dzierżawina dawała nową wykładnię historii „powstania kwietniowego". Jak pokazał Rumen Daskałow w książce *Как се мисли Българското възраждане. Историографско проучване* (2002), opis bułgarskiego zrywu został przez Dzierżawina na siłę wtłoczony w terminologię zaczerpniętą z historii rewolucji francuskiej, co sprzyjało budowaniu fałszywych analogii. Akademicka *История на България* (1954–1955), sygnowana przez Dimitra Kosewa, Dimitra Dimitrowa, Żaka Natana, Christo Christowa i Dimitra Angełowa, jest egzemplifikacją zastosowania marksistowskiej koncepcji historii rozumianej jako uniwersalny klucz interpretacyjny do nazywania zjawisk należących do innej niż zachodnioeuropejska i innej niż rosyjska rzeczywistości społeczno-politycznej. Tu z kolei powstanie kwietniowe nazwano „wiejską rewolucją burżuazyjną", co zapewniać miało włączenie przemian w Bułgarii w nurt determinizmu dziejowego charakterystycznego dla dialektyki marksistowskiej. Lata 60. i 70. przyniosły kolejną modyfikację repertuaru używanych pojęć odzwierciedlającą przemiany w interpretacjach historii Bułgarii oscylujących między ujęciami klasowymi a narodowymi, gdzie mieszały się określenia powstania kwietniowego jako rewolucji, rewolucji burżuazyjno-demokratycznej, rewolucji narodowej/ludowej, antyfeudalnej, narodowowyzwoleńczej (→ naród – Bułgaria) (np. Ch. Gandew, *Априлското въстание 1876 година*, 1976; K. Kosew, N. Żeczew, D. Dojnowa, *История на Априлското въстание*, 1876). W tego typu procesie podstawiania pojęć Nikołaj Genczew dostrzegał świadectwo „niestabilności narodowej" (*Избрани съчинения*, т. 3, 2005).

Po 1989 roku główny nurt refleksji o „powstaniu kwietniowym" rozwijał się w ramach dekonstrukcji bułgarskiej Wielkiej Narracji. W tym zakresie szczególnie doniosłą rolę odegrały studia historiograficzne Rumena Daskałowa (*Как се мисли Българското възраждане. Историографско проучване*, 2002; *От Стамболов до Живков. Големите спорове за новата българска история*, 2009) i historia pojęć w ujęciu Albeny Georgijewej, która w dziele *Историография и литература за социалното конструиране на исторически понятия в Големи разкази в българската култура XIX–XX век* (т. 1–2, 2011) odsłoniła m.in. procesy konstruowania semantyki pojęcia „powstanie kwietniowe", uwypuklając wiele paradoksów z tym związanych (na przykład nieznikające napięcie między dążeniem do scalenia narracji

o powstaniu a jej samozwrotnym rozpadem na narracje lokalne; w okresie niepodzielnego panowania marksizmu niemarksistowską tendencję do akcentowania w tekstach historyków – zamiast mechanizmów ekonomicznych, społecznych i politycznych – indywidualnej siły sprawczej człowieka).

Radykalną polemikę z patosem pronarodowego nurtu interpretatorów historii na gruncie literatury dopiero w 2011 roku podjął Milen Ruskow (ur. 1966), który w powieści *Възвишение* wykonał obrazoburczy gest, umniejszając rangę wydarzeń kwietnia 1876 roku, które w jego ujęciu okazały się zbiorem przypadkowych i chaotycznych poczynań niezbyt lotnych kombinatorów, na pierwszym miejscu zainteresowanych własnym zyskiem.

Тодев И., *Априлското въстание в българската марксическа историография*, „Тракия" 1995, № 2, с. 19–35; Хранова А., *Записки по понятията за българските въстания*, 2, *Априлското въстание*, „Страница" 2009, 1, с. 179–202.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

PRAVAŠTVO
(Chorwacja)

Pravaštvo w chorwackiej terminologii historycznej i politologicznej to nazwa ideologii niepodległościowej, której reprezentantami byli zwolennicy założonej w 1861 roku przez Ante Starčevicia (1823–1896) Partii Prawa (Stranka prava), najsilniejszego obozu ideowo-politycznego w latach 80. XIX wieku, oraz określenie ruchu powołującego się na tradycję tego XIX-wiecznego ugrupowania. Niekiedy pojęcie to funkcjonuje po prostu jako syntetyczna nazwa poglądów Ante Starčevicia opierających się na idei niezależnego państwa, w którym zjednoczone zostałyby wszystkie ziemie chorwackie. Od nazwiska założyciela Partii Prawa *pravaštvo* bywa określane jako *starčevićanstvo*, a jego przedstawiciele – ze względu na radykalizm wystąpień – jako *stekliši* ('wściekli'). Podstawowe hasło pravašy – *Bog i Hrvati!* (Bóg i Chorwaci!) było parafrazą słów Giuseppe Mazziniego, który będąc przekonany, że człowiek nie może mieć innego pana nad sobą poza Bogiem w niebie i narodem na ziemi, sformułował slogan *Dio e popolo!* (Bóg i naród!), najpewniej sam parafrazując motto Hugues-Félicité-Roberta de Lamennais *Dieu et liberté!* (Bóg i wolność!). Fakt ten jest wyrazem osadzenia ekskluzywistycznej chorwackiej ideologii w romantycznych ruchach narodowościowych ówczesnej Europy.

Podstawy ideowe *pravaštva* sformułowali w latach 60. XIX wieku Ante Starčević i Eugen Kvaternik (1825–1871), tworząc kompletny system myślenia, który odnosił się zarówno do eksponowanej najczęściej przez badaczy doktryny politycznej (oscylującej wokół dwóch głównych idei – narodu

i państwa) (→ naród – Chorwacja; → ojczyzna – Chorwacja), jak również określonej koncepcji rozumienia historii, wyobrażenia sprawiedliwego społeczeństwa i filozofii moralnej. Ideologia powstała pod wpływem intelektualnego fermentu związanego z rewolucją francuską (tworzenie państwa narodowego miało się odbywać przy współudziale całego narodu) była wynikiem zespolenia wybranych idei europejskich myślicieli od czasów antycznych do połowy XIX wieku (m.in. Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Cycerona, Monteskiusza, Jeana-Jacques'a Rousseau, Emmanuela-Josepha Sieyèsa, Giuseppe Mazziniego) z chorwacką tradycją historyczną i miejscowymi uwarunkowaniami społeczno-politycznymi. Na jej ostateczny kształt wywarły wpływ przede wszystkim idee nacjonalizmu i liberalizmu (w przypadku Starčevicia liberalnej demokracji) (→ liberalizm – Chorwacja). Ideologia ta, opierająca się na przekonaniu o konieczności stworzenia niezależnego, suwerennego chorwackiego państwa prawa, wyrosła na poczuciu krzywdzącego dla Chorwatów poddaństwa względem Austrii i Węgier, miała przyśpieszyć proces integracji narodu chorwackiego, który zgodnie z założeniami jej twórców zakończyłby się poza monarchią austro-węgierską – w odzielnym organizmie państwowym. Za niebezpieczeństwo dla Chorwatów Starčević uważał także koncepcję istnienia Wielkiej Serbii, a w reakcji na serbskie negowanie istnienia chorwackiego narodu odpowiadał tym samym – negując odrębne istnienie Serbów (spośród południowosłowiańskich narodów za odrębną nację uznawał tylko Bułgarów). Bośnię i Hercegowinę z kolei włączał do przyszłego państwa chorwackiego jako jego część, powołując się na chorwackie prawo państwowe. Uznawał przy tym bośniacko-hercegowińskich muzułmanów za „najczystszą" część narodu chorwackiego (→ konfesje – Chorwacja).

Ideologia ta przysłużyła się pod koniec XIX wieku chorwackiej integracji narodowej, jednak jej radykalny program niepodległościowy odrzucono, godząc się w 1894 roku w oficjalnym programie Partii Prawa (wcześniej ugrupowanie funkcjonowało raczej jako ruch narodowy) na federalizację Austrii na zasadach dualizmu lub trializmu. Wtedy też doszło do wyłonienia się dwóch formacji wyrosłych z ideologii starčeviciowsko-kvaternikovskiej. Jedną z nich byli zwolennicy Josipa Franka (1844–1911) – protoplaści późniejszej skrajnej prawicy – którzy opowiadali się za trwaniem Chorwacji w Austrii (→ austroslawizm – Chorwacja), głosząc przy tym poglądy antyserbskie. Druga skłaniała się ku porozumieniu chorwacko-serbskiemu i możliwości stworzenia państwa jugosłowiańskiego (→ jugoslawizm – Chorwacja). Powrót do idei niezawisłej Chorwacji obejmującej ziemie dawnego Królestwa Chorwacji, Rijekę, Međimurje, Istrię, Dalmację oraz Bośnię i Hercegowinę nastąpił około 1919 roku i był związany z powstaniem Chorwackiej Partii Prawa (Hrvatska stranka prava), do której z czasem przyłączył się Ante Pavelić (1889–1959). Partia przestała funkcjonować w 1929 roku, część jej zwolenników wsparła Chorwacką Partię Chłopską (Hrvatska seljačka stranka) Vladka Mačka (1879–1964), a pozostali związali się z Paveliciem i ruchem ustaszowskim. Powrót do ideałów ideologii *pravaštva* nastąpił w latach 90. XX wieku, kiedy po raz

kolejny pojawiła się partia pod nazwą Hrvatska stranka prava opowiadająca się za narodowo-państwową suwerennością całej historycznej i etnicznej przestrzeni chorwackiej.

Jeśli chodzi o oceny *pravaštva* i jego przywódcy Ante Starčevicia, wydaje się, że rodzimy dyskurs naukowy i publicystyczny zdominowała apologetyczna linia myślenia, czego wyrazem jest choćby funkcjonujący stale w odniesieniu do Starčevicia przydomek – *otac domovine* (‘ojciec ojczyzny’). Aprobatywny stosunek do niego i jego koncepcji akcentował m.in. Filip Lukas (1871–1958), wieloletni redaktor czasopisma „Vijenac", prezes Macierzy Chorwackiej (Matica hrvatska) w latach 1928–1945, symbol chorwackiego oporu wobec jugoslawizmu. Pisząc o Starčeviciu, nazywał go „wodzem, który pierwszy sformułował program polityczny, wskazał cel i drogi, którymi należy do niego zdążać", „nauczycielem" pokazującym pozytywne siły narodu i narodową świadomość jako środek do osiągnięcia celu, „prorokiem" obwieszczającym Chorwatom lepszą przyszłość i upadek despotycznych rządów. Podobne opinie formułował poeta i eseista Antun Gustav Matoš (1873–1914), który dzielił wiele Starčeviciowskich ideałów, w tym niechęć założyciela Partii Prawa do współpracy z Wiedniem i Pesztem – o Austrii pisząc wprost, że to „ani narodowość, ani wiara, ani pojęcie geograficzne, lecz fantom, historyczne widmo" i uznając, że jej kultura nie może się równać z francuską (cyt. za: F. Kozina, *O Matošu i pravaštvu, a i o nama danas...*, „Hrvatska revija" 2014, br. 1).

Skrajnie pozytywne stanowisko względem założyciela Partii Prawa prezentował także pisarz Miroslav Krleža (1893–1981), zaznaczając jednak, że nie widzi historycznego sensu istnienia *pravaštva* po Starčeviciu – ma ono jedynie w takiej sytuacji znamiona „narodowej dekoracji", de facto włącza bowiem w swoją ideologię myśli świadczące o próbach przystosowania się do aktualnych realiów, a niemające wiele wspólnego z pierwotną linią historycznej partii. W 1917 roku Krleža ironicznie konstatował w kontekście działalności *frankovców*, że „dzisiaj być zwolennikiem *starčevizmu* znaczy śpiewać w czarno-żółtej operze jako statysta" (M. Krleža, *Davni dani. Zapisi 1914–1921*, 1956).

W nowszych czasach *pravaštvo* z chłopską linią wyznaczoną przez działalność i kierunek myślenia Stjepana Radicia (1871–1928) zostało włączone głównie przez środowisko Macierzy Chorwackiej, nazywanej bastionem chorwackiego konserwatyzmu i nacjonalizmu, do kanonu motywów narodowych. Wartości, których jest nośnikiem – głównie niepodległe państwo – były silnie akcentowane w dyskursie politycznym w latach 90. XX wieku.

Gross M., *Izvorno pravaštvo: ideologija, agitacija, pokret*, Zagreb 2000; Nemec K., *Pravaštvo i hrvatska književnost,* w: *Jezik književnosti i književni ideologemi*, ur. K. Bagić, Zagreb 2007, s. 119–129; Rohaček G., *Hrvatsko pravaštvo na prijelazu tisućljeća*, Čakovec 2009.

Anna Boguska

ПРЕХОД
(Bułgaria)

Преход (‘przejście’) to bułgarski odpowiednik terminu wypracowanego przez politologię anglosaską. W latach 80. XX wieku służył określaniu procesów transformacji ustrojowej w krajach Ameryki Łacińskiej, które polegały na przejściu od systemu autorytarnego ku demokracji liberalnej. Gdy na przełomie lat 80. i 90. XX wieku w krajach bloku wschodniego rozpoczęły się głębokie przemiany polityczne, pojawiła się zwieńczona sukcesem próba adaptacji podejścia tranzytologicznego do ich analizy. Jak pokazał Michaił Gruew w artykule z 2015 roku *Българският преход – опит за контекстуализация и периодизация четвърт век след началото му,* w ujęciu tym droga krajów postkomunistycznych ku demokracji przedstawiana była jako swego rodzaju „konieczność” wynikająca z dynamiki procesów historycznych. Z modelem tym konkurował model rewolucyjny (m.in. w ujęciu Adama Michnika), który odwoływał się do lokalnego kapitału ludzkiego jako źródła przemian; w Bułgarii nie znajdował on zaplecza ze względu na słabość opozycji antykomunistycznej w okresie przed 1989 rokiem. Trzecim paradygmatem interpretacyjnym był spiskowy model dziejów, szczególnie popularny w sferze myślenia potocznego.

Nie jest jednak słuszna teza, że to ze względu na swój heglowsko-marksistowski rodowód podejście tranzytologiczne na gruncie bułgarskim szybko znalazło miejsce w nauce, polityce, publicystyce i w wyobraźni zbiorowej Bułgarów, a *преход* stał się określeniem procesów odchodzenia od realiów życia w warunkach komunistycznej Bułgarii ku demokracji i gospodarce rynkowej. Termin ten ma starszą tradycję i po raz pierwszy użyty został w czasie obrad Wielkiego Zgromadzenia Narodowego w 1879 roku, kiedy to reprezentant tzw. konserwatystów Konstantin Stoiłow zastosował go na określenie sytuacji zmiany warunków ustrojowych z osmańskich na narodową monarchię konstytucyjną. W drugiej połowie XX wieku posługiwała się tym pojęciem propaganda komunistyczna na określenie drogi społeczeństw socjalistycznych ku ustrojowi komunistycznemu. Jednak prawdziwą popularność przyniósł tej kategorii dopiero okres po 1989 roku. O ile w przypadku prac analitycznych termin stosowano w sposób świadomy jego konotacji i ograniczeń, o tyle na gruncie kultury popularnej doszło do swoistej desemantyzacji leksemu, a następnie jego mitologizacji. *Преход* jako rzeczownik określający ruch (podobnie jak wcześniej → doganianie) niejako dopełnił nowymi znaczeniami zakorzeniony na gruncie bułgarskim sposób konceptualizowania idei → postępu, → doganiania, a także złożonych relacji z Zachodem. Dynamika rzeczywistości postkomunistycznej sprawiła, że *преход* stał się metaforą wszystkich – tych pożądanych, ale i niechcianych (a nawet patologicznych) przemian w Bułgarii po przewrocie 1989 roku. Z jednej strony głosy wyborców potwierdzały wówczas społeczną wolę transformacji ustrojowej, z drugiej – jej przebieg od wczesnych lat 90. budził wiele obaw. Znajdowało to wyraz nie tylko w bieżących

dyskusjach prasowych, ale także w aspirujących do ujęć syntetycznych esejach i utworach literackich. Jako przykład może posłużyć Rumena Daskałowa zbiór rozpraw *Нещата наоколо. Наблюдения и размищления за промените* (1998), gdzie została podjęta próba kulturoznawczej analizy fenomenu bułgarskich przemian, ich lokalnych (w tym mafijnych) uwarunkowań, a nade wszystko – majątkowej i społecznej polaryzacji społeczeństwa. W bardziej skrajnych wersjach tego typu narracje utrzymywane bywały w konwencji jeremiady (np. Bojana Obretenowa esej z 1997 roku *Пред прага на Месията. Записки за разпънатата българска душа 1995–1996*), gdzie ewokacja negatywnych aspektów doświadczenia tworzyła wizję „przejścia" jako „wielkiej grabieży", „wielkiego kłamstwa", pauperyzacji narodu, jego upadku moralnego itd. W tych ujęciach pozytywne aspekty przemian (np. wolność słowa, polaryzacja życia politycznego, rozwój społeczeństwa obywatelskiego, zmiana statusu Bułgarii na arenie międzynarodowej, przyjęcie do struktur euroatlantyckich oraz w 2007 roku do Unii Europejskiej) nie stanowiły kompensaty dla traumy wynikającej z poczucia (*sic!*) ubóstwa i dewaluacji stabilnych reguł życia społecznego. Co ciekawe, to z tych nastrojów społecznych w Bułgarii już w latach 90. czerpała pożywkę tzw. wulgarna powieść, podejmująca temat przemian z perspektywy przestępczości zorganizowanej a zarazem nobilitująca bułgarską mafię jako obrończynię wartości narodowych przed zagrożeniami płynącymi z Rosji (cykl powieści o mafii Christo Kałczewa).

Sukcesy „przejścia" zazwyczaj podkreślali nie tyle beneficjenci przemian, ile przeciwnicy reżimu komunistycznego i zarazem zwolennicy demokracji. Wśród nich wymieniony powinien być Żelju Żelew (jeden z nielicznych bułgarskich dysydentów, lider Związku Sił Demokratycznych – Съюзът на демократичните сили, a następnie w latach 1990–1997 prezydent Bułgarii), który w książce z 2014 roku *Митове и легенди за българския преход* podjął polemikę z negatywnym mitem przejścia. W podobnych duchu wypowiadał się w książce z 2003 roku *Митовете на българския преход* skonfliktowany z Żelewem i obalony przezeń (tzw. Боянските ливади) premier Bułgarii w latach 1991–1992 – Filip Dimitrow.

Świadomość umitycznienia procesów bułgarskiej transformacji towarzyszyła jej twórcom, co znalazło wyraz m.in. w publicznej dyskusji, jaka odbyła się na łamach prasy w 2002 roku „Митовете на българската демокрация и митовете на българския преход". W gronie dawnych opozycjonistów nie brakowało przejawów frustracji wynikającej z braku jednoznacznych rozliczeń i z minioną epoką, i z rolą Żelewa w obaleniu rządu Filipa Dimitrowa. W dobitny sposób w 2016 roku w telewizji BiT ilustrował to cykl programów publicystycznych Ewgenija Michajłowa „Минало несвършено"; ich autor jako świadek wydarzeń politycznych lat 1989–1990, dzień za dniem dokumentujący je na taśmie filmowej, w oparciu o te nagrania zmierzał do przewartościowania początków bułgarskiej demokracji. „Czas niedokonany" stał się w jego ujęciu znakiem niemożności dotarcia Bułgarów do celu, jakim miała być liberalna demokracja i państwo prawa; „czas niedokonany" to znak założonej od

początku blokady tych przemian, ufundowanej na próbach podporządkowania transformacji ustrojowej interesom służb okresu żiwkowowskiego. Tego typu diagnozy potwierdzają m.in. takie opracowania na temat korupcji w Bułgarii, jak sensacyjna książka *Корупционната България (том 1 1989–1997)* (2016) Edwina Sugarewa, Christo Christowa i Petyra Buczkowa.

Z kolei po drugiej stronie sceny politycznej rozwijane są narracje odwracające ten obraz i deprecjonujące rolę tzw. opozycji demokratycznej, a dowartościowujące środowisko lewicy jako sprawcy przemian, któremu została wytrącona z rąk możliwość znalezienia dla Bułgarii innej, trzeciej drogi rozwoju politycznego i ekonomicznego, co zdaniem autorów przyniosło fatalne w skutkach konsekwencje: zniszczenie rolnictwa i przedsiębiorstw państwowych, upadek banków, niekorzystną prywatyzację, spadek autorytetu państwa (A. Tomow, *Оптимистична теория за България*, 2005; *Българският преход*, 2009; (red.) *Българският преход 20 години по-късно*, 2009).

Negatywne oceny transformacji ustrojowej należą do *locci communes* zarówno środowisk konserwatywnych (→ konserwatyzm – Bułgaria), soc-narodowych (nostalgicznie wspominających epokę żiwkowowską), jak i aspirujących do miana nowoczesnej lewicy typu zachodniego. Wspólnym mianownikiem dla wszystkich wydaje się psychologicznie uwarunkowane poczucie trwałości okresu przejściowego i nieustępliwości jego negatywnych przejawów. Zdaniem badaczy utrudnia to – często wbrew faktom w sferze ekonomicznej, politycznej i ustrojowej – uznanie „przejścia" za etap zamknięty i sprzyja reprodukowaniu wciąż tej samej traumatycznej matrycy interpretacyjnej (Iwajło Znepolski). Dotyczy to także tekstów naukowych, czego przykładem może być nawiązujące do heglowskiej filozofii historii dzieło Wasyla Prodanowa *Теория на българския преход* (2012), w którym autor odsłania historię bułgarskiego „przejścia" jako wielkiego rozczarowania.

Pomimo ważnych dokonań badaczy różnych problemów szczegółowych samo „przejście" wciąż budzi wiele pytań zarówno jako okres historyczny domagający się zobiektywizowanego holistycznego opisu, jak i ideologiczna formuła zmiany ustrojowej. Rozbieżność stanowisk ilustrują liczne źródła i próby ich konceptualizacji, m.in. w okazjonalnych tomach tematycznych, np. *25 години промени. Граници и периодизация на прехода, институции и качество на демокрацията в България* (2015) pod redakcją Michaiła Gruewa czy *25 години: какво? Сборник статии* (2015) lub w czasopismach (np. „Понеделник", 11–12/2009, 7–8/2010).

Калинова Е., Баева И., *Българските преходи 1939–2010*, София 2011; Янков М., *Българският преход* от *социализъм* към *капитализъм*: *Генезис и характерни черти на постсоциалистическия капитализъм*, София 2015; Знеполски И., *Езикът на имагинерния преход*, София 1997; Знеполски И., *Новата преса и прехода. Трудното конструиране на „четвъртата власт"*, София 1997.

Grażyna Szwat-Gyłybowa

PRZEDMURZE
(Chorwacja)

Termin, używany w chorwackim piśmiennictwie wymiennie z łacińskim *antemurale christianitatis*, opisuje chorwacką wizję losu narodowego opierającą się na przekonaniu o pogranicznym położeniu Chorwacji między Zachodem, którego wartości broni, a Wschodem, który mu zagraża na planie politycznym i religijnym. Kraj wyobrażany jest tu jako obrońca Europy/chrześcijaństwa/katolicyzmu, chroniący te obszary przed kojarzonym ze światem barbarzyńskim Wschodem, który na przestrzeni kolejnych okresów historycznych definiowany jest w różnych wymiarach. Zasadniczy zrąb znaczeniowy tego konceptu ukształtowany został w czasie wojen tureckich; początek na Bałkanach dał im upadek Bośni w 1436 roku, pod koniec XVI wieku doprowadziły one do znacznego zmniejszenia się terytorium Chorwacji określanej wówczas mianem „resztki resztek" (*reliquiae reliquiarum*). Pierwszy raz w kontekście obszaru chorwackiego metafory tej użył w 1519 roku w liście do bana Petra Berislavicia (1475–1520) papież Leon X. Powtórzył ją podczas posiedzenia niemieckiego parlamentu we wrześniu 1522 roku w Norymberdze książę Bernardin Frankopan Ozaljski (1453–1529). Informacja, że Chorwacja jest „przedmurzem i wrotami chrześcijaństwa", znalazła się też w liście jego syna Krsto I Frankopana Brinjskiego lub Ozaljskiego (1482–1527) z 1 lipca 1523 roku do papieża Hadriana VI. Pierwotnie zatem Wschód utożsamiany był z zagrażającymi Europie Turkami, a wątek heroicznej walki z ich wojskami podejmowano szeroko w chorwackiej epice barokowej (np. B. Karnarutić, *Vazetje Sigeta grada*, 1584; A. Bratosaljić Sasin, *Razboji od Turaka*, 1595; P. Zrinski, *Jadranskoga mora sirena*, 1660), gdzie centralnymi motywami stawały się najczęściej obrona Sigetu i bohaterstwo Nikoli Šubicia Zrinskiego (1508–1566) nazywanego chorwackim Leonidasem, a także zwycięstwo Chorwatów pod Sisakiem w 1593 roku. Motywy związane z ideą przedmurza obecne były także w rycersko-bohaterskim poemacie barokowym Ivana Gundulicia *Osman* (napisanym w latach 1621–1638, opublikowanym w 1826 roku), który aktualizował temat polskiego zwycięstwa nad Turkami w walce pod Chocimiem w 1621 roku. Powróciły także u Petara Bogašinovicia w eposie *Beča grada obkruženje od cara Mehmeta, i Kara Mustafe velikoga vezjera* (1684) i Petara Kanavelicia w utworze *Ivanu Sobieski kralju poljačkomu osloboditelju Beča* (1683), którzy podjęli tematykę zwycięstwa zjednoczonych sił chrześcijan dowodzonych przez Jana III Sobieskiego pod Wiedniem w 1683 roku.

Odrodzenie narodowe przejęło ukształtowaną w czasach wojen tureckich metaforę przedmurza chrześcijaństwa, przy czym rolę jego obrońców przypisywano także pozostałym narodom zamieszkującym Słowiańszczyznę południową. Ideologia antyturecka stała się jednym z elementów południowosłowiańskiej integracji, czego wyraz można odnaleźć w największym dziele

okresu iliryzmu *Smrt Smail-age Čengića* (1846) Ivana Mažuranicia, traktującym już nie o bohaterskich Chorwatach, lecz czarnogórskich góralach. W drugiej połowie XIX wieku doszło do znaczących zmian w rozumieniu pojęcia przedmurza, spowodowanych m.in. idealizacją świata muzułmańskiego, na którą miał wpływ Ante Starčević (1823–1896). Koncept ten zaczęto wiązać z ogólniejszą ideą Chorwacji jako pomostu łączącego Rzym i Bizancjum, co znalazło oddźwięk w ideologii jugoslawizmu.

W XIX-wiecznej prasie chorwackiej pojęcie to występowało najczęściej w wariancie łacińskim i pojawiało się jako arcyważny, chętnie przywoływany element własnej tradycji narodowej (→ tradycja – Chorwacja). Niejednokrotnie towarzyszyło mu określenie *častni naslov* ('zaszczytny tytuł'): „nasz naród ostrą szablą odpychał półksiężyc turecki i naprawdę zasłużył na ten zaszczytny tytuł Antemurale Christianitatis" (M. Pleše, *Dopisi*, „Napredak" 1887, br. 1). Odwołania do Chorwacji jako przedmurza chrześcijaństwa funkcjonowały przynajmniej w trzech kontekstach, przy czym dwa z nich powiązane były z refleksją na temat konieczności szerzenia oświaty (→ oświata – Chorwacja). Pod koniec lat 70. XIX wieku pisarz Josip Klobučar znakomitą przeszłość Chorwatów, którą skojarzył z ich rolą obrońcy Europy i metaforą *antemurale christianitatis*, uznał za wystarczalny warunek świetnej przyszłości, akcentując płynne przejście od tradycji do nowoczesności (→ nowoczesność – Chorwacja) (J. Klobučar, *Razsap zadrugarstva u nas i pučka škola*, „Napredak" 1878, br. 17). Kilka lat później ta sama metafora przywołana została w mniej optymistycznym kontekście. Klobučar przypomniał, że wzniosła tradycja Chorwatów w czasach mu współczesnych mogła być postrzegana jako ciężar, który spowolnił rozwój chorwackiej kultury i oświaty jako przyczyna zapóźnienia (→ *natražnjaštvo*) (J. Klobučar, *Odkuda nam oduševljenja?*, „Napredak" 1886, br. 1). Z kolei pedagog Davorin Trstenjak (1848–1921) uczynił z toposu ważny i obiektywny element historii Chorwatów (→ historia – Chorwacja), pisząc: „W walce z Turkami o krzyż szacowny i wolność złotą [naród chorwacki] zachwycił świat swoim bohaterstwem, za sprawą czego nazwano go przedmurzem chrześcijaństwa" (D. Trstenjak, *Dolazak Hrvata u današnju Hrvatsku*, „Mali dobrotvor" 1901, br. 3). Fakt wcielenia tego konceptu w narrację na temat dziejów Chorwatów poświadczał także magazyn „Sveta Cecilija", gdzie pojawił się wątek koncertu zagrzebskiej filharmonii poświęconego Rudolfowi Matzowi, podczas którego wykonano jego pięcioczęściowe dzieło *Život Hrvata*, w tym część czwartą noszącą tytuł *Antemurale christianitatis* („Sveta Cecilija" 1935, br. 6). Wynika z tego, że wizja losów narodu wyobrażana za pomocą metafory przedmurza była elementem żywej tradycji, wpisywanym w oficjalnie przyjętą historię Chorwacji.

Świadectwem przeobrażeń zachodzących w obrębie omawianego mitologemu był obecny zwłaszcza w latach 20. XX wieku w pracach Milana Shufflaya (1879–1931) koncept „stuletniej granicy na Drinie". Interesujący jest fakt, że koncept ów wchłonął tezę Ante Starčevicia o bośniackich Muzułmanach jako „kwiecie narodu chorwackiego", a z czasem wzbogacił się także

o antagonistyczną postawę względem Serbów i całokształtu serbskiego korpusu narodowego. Ten konglomerat idei stał się podstawą programów proustaszowsko zorientowanych intelektualistów i wszelkich wizji narodowego ekskluzywizmu (→ ewolucja – Chorwacja).

Do konceptu przedmurza chrześcijaństwa (w jego wariancie źródłowym) powracał m.in. Miroslav Krleža (1893–1981), przy czym ton jego literackich i eseistycznych prac na ten temat pozbawiony był elementów euforycznych, obecnych jeszcze u intelektualistów z XIX i początku XX wieku. Problematykę tę poruszał Krleža m.in. w balladach *Carmen antemurale sisciense* (*„Ljubljanski zvon" 1936, št. 7–8) i Komendrijaši (Balade Petrice Kerempuha*, 1936) oraz esejach *Jadranska tema* („Trideset dana" 1946, br. 5–6) i *Illyricum sacrum* („Kolo" 1963, br. 7). Na przestrzeni lat humorystyczno-satyryczna i często ironiczna retoryka jego wypowiedzi oraz ich sens – akcentował konieczność obrony świata łacińskiego rękami osamotnionych i bezsilnych Chorwatów, a jednocześnie obojętność Europy względem tych poczynań i jej nieświadomość co do wagi roli takiego przedmurza – nie uległy zmianie.

Współcześnie, jak wskazują badacze, w dyskursie wokół omawianego tematu akcentuje się w mniejszym stopniu rolę Chorwacji jako przedmurza chrześcijaństwa, w większym natomiast jej graniczne położenie między „cywilizowaną" (zazwyczaj zachodnią) Europą, której częścią w lokalnych narracjach jest Chorwacja (→ Europa – Chorwacja), a „barbarzyńskimi" Bałkanami. W takim kluczu wypowiadał się m.in. socjolog i kulturoznawca Eduard Kale (1935–2006) w książce *Hrvatski kulturni i politički identitet* (1999).

Rozszerzająca pole widzenia jest refleksja literaturoznawcy i pisarza Pavao Pavličicia (ur. 1946). W artykule *Epika granice kao granica epike* w kontekście chorwackiej literatury, którą uznaje za „graniczną", wskazuje jako chorwacką przypadłość nie tylko wielokrotnie akcentowany tu geopolityczny motyw granicznego położenia Chorwatów między Wschodem a Zachodem i ich roli jako obrońców Zachodu. Zwraca uwagę także na wewnętrzną niejako graniczność samej Chorwacji usytuowanej między Północą a Południem, a zatem mającej zarówno część środkowoeuropejską, jak i śródziemnomorską – co widoczne jest w klimacie obu regionów, w specyfice ich kuchni czy literaturze rozwijającej się odmiennym drogami i pełniącej w każdej z obu części Chorwacji inną funkcję. Prowadzi to Pavličicia do wniosku, że konieczne jest przyjęcie metafory granicy jako niezbywalnej właściwości własnej tożsamości (P. Pavličić, *Epika granice kao granica epike*, „Dani Hvarskoga kazališta: Građa i rasprave o hrvatskoj književnosti i kazalištu" 2006, br. 1).

Uważa się, że koncepcja przedmurza stanowi podstawowy mit w kulturze chorwackiej i że ma ona znaczenie mitu kompensacyjnego, umożliwiającego Chorwacji akces do europejskiej wspólnoty i akcentowanie roli własnego narodu jako fundatora ważnych dla niej wartości. Z koncepcją przedmurza wiąże się, jak wykazano, wiele metafor pokrewnych – metafora bramy i tarczy Europy, obrońcy bram, brzegu, o który rozbija się osmańskie morze, „nosiciela prawdziwej cywilizacji", pomostu, idea wieloaspektowej graniczności

Chorwacji. Chorwacka refleksja na temat przedmurza oscyluje też wokół wielu idei. Jej XIX-wieczny kontekst wywołuje problematykę narodowej tradycji (→ tradycja – Chorwacja; → naród – Chorwacja) i kwestię konstruowania narodowej historii (→ historia – Chorwacja). Koncepcje iliryzmu i jugoslawizmu, przekształcając koncept przedmurza w metaforę pogranicza lub pomostu, pozwalają go widzieć jako warunkujący tendencje uniwersalistyczne (→ uniwersalizm – Chorwacja). Partykularystyczny charakter miałby z kolei antyserbski dyskurs z pierwszej połowy XX wieku (→ konfesje – Chorwacja; → ewolucja – Chorwacja) i współczesna tendencja do separowania Chorwacji od Bałkanów i sytuowania jej w (zachodniej) Europie (→ Europa – Chorwacja).

Pavličić P., *Epika granice*, Zagreb 2007; Rapacka J., *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997; Žanić I., *Simbolični identitet Hrvatske u trokutu raskrižje – predziđe – most*, w: H. Kamberović, *Historijski mitovi na Balkanu*, Sarajevo 2003, s. 161–202.

Anna Boguska

PSYCHOLOGIA NARODOWA
(Słowenia)

Ostrożność w formułowaniu sądów, która nakazuje badaczom pamiętać o subiektywnym charakterze i selektywnym wyborze informacji obecnych w kanonicznych tekstach kultury, jest szczególnie zalecana w przypadku tekstów dotyczących psychologii poszczególnych grup etnicznych czy narodów. Również w przypadku tekstów słoweńskich bardzo trudno oddzielić próby obiektywnego opisu przywar i cnót przeważającej części Słoweńców od zabarwionych dydaktyzmem wyobrażeń o tym, jakimi cechami powinni się charakteryzować przedstawiciele narodu słoweńskiego i jak powinni postępować, by dostosować się do oczekiwań społecznych. Działacze oświeceniowi postrzegali samych siebie jako nosicieli ponadnarodowej ogłady. Normy zachowań i system wartości, którymi kierował się prosty lud, stanowiły w ich czasach ciekawy obiekt badawczy, a idea oświeceniowego naturalizmu nakładała na nich obowiązek kształcenia i doskonalenia cnót ludu. Kiedy poeta Valentin Vodnik (1758–1819) w wierszach *Zadovoljni Kranjec* i *Dramilo* wymieniał wśród cech, którymi szczycą się obywatele Krainy, pracowitość, pragmatyzm, troskę o rozwój umysłowy i fizyczny, lojalność wobec władzy i posłuszeństwo obywatelskie, raczej wyznaczał cele, niż opisywał realny stan rzeczy.

Zauważalne zmiany w postrzeganiu własnej wspólnoty nastąpiły w połowie XIX wieku wraz z przejęciem charakterystycznego dla niemieckiego kręgu kulturowego nacjonalizmu (→ historia) opartego na poczuciu niesprawiedliwości historycznej. Słoweńcy zaczęli wówczas postrzegać samych siebie jako naród,

któremu przypadła w udziale nierówna walka z politycznie, ekonomicznie i militarnie silniejszymi sąsiadami. Zwycięstwo było możliwe tylko w dziedzinie ducha, dlatego okrzyknęli siebie „narodem poetów, nie generałów". Opisany resentyment za pośrednictwem literatów i historyków literatury wywarł duży wpływ na autoidentyfikację Słoweńców i dopisał do oświeceniowego katalogu cech narodowych wątki martyrologiczne, pesymizm i sentymentalizm. Cechy charakterologiczne związane z taką romantyczną postawą są wyraźnie widoczne w należącej do kanonu literackiego opowieści ludowej *Peter Klepec*. Jej główny i tytułowy bohater był zmuszony z powodu ubóstwa opuścić dom rodziny i pracować u obcych ludzi, którzy go obrażali i wykorzystywali, dopóki dobrocią i skromnością nie zaskarbił sobie przychylności sił nadprzyrodzonych. Kiedy otrzymał od dobrych wróżek nadludzką siłę, nie wykorzystał jej dla dokonania wielkich dzieł, ale gardząc życiem bohatera, wrócił do domu, gdzie w pocie czoła uprawiał matczyną rolę. Zakończenie opowieści ujawnia kolejny zespół cech charakterologicznych kształtujących własny wizerunek Słoweńców w drugiej połowie XIX wieku, który wjęzyku słoweńskim jest zazwyczaj określany wyrazem *domačijskost* (→ swojskość; → konserwatyzm). Typowym przedstawicielem takiej wspólnoty jest pracowity, oszczędny, bogobojny, zdyscyplinowany i uczciwy mieszkaniec wsi, unikający zagrożeń płynących z zewnątrz. Wśród cnót przypisywanych prostemu ludowi szczególne miejsce zajmowała pracowitość. Marko Kerševan (1942) w artykule *Lutrov/reformatorski teološki „kopernikanski obrat" in habitus „modernega človeka"* („Obdobja" 2010) powiązał wciąż obecny w kulturze słoweńskiej kult pracy z protestanckim uświęceniem aktywności świeckiej i zastąpieniem benedyktyńskiego przesłania „Módl się i pracuj" luterańskim „Módl się pracą". W języku słoweńskim dla określenia profesji świeckiej rzeczywiście do dziś używany jest wyraz „powołanie" (*poklic*), którym Primož Trubar (1508–1586) przetłumaczył niemiecki *Beruf* użyty przez Lutra w Syr 11,20–21 (*Sirahove bukve*, 1575). Również dla duchownych katolickich praca miała sakralny wymiar, ale jednocześnie była rozumiana jako pokuta, którą należy odprawiać całe życie. W roku 1904 Jurij Trunk (1870–1973) opublikował dydaktyczną przypowieść *Bodi svoje sreče kovač*, której pierwszy akapit był w całości poświęcony pracy. Jest ona lekiem przeciwko pysze i żądzom – powiada karyncki duchowny – a jej celem powinno być osiągnięcie dobrobytu i samodzielności finansowej. Z całą surowością należy natomiast potępić pracę „pogańską", której wykonawcy nie dostrzegają jej wymiaru metafizycznego, dlatego cały ich trud jest skierowany ku własnej chwale i powiększaniu zysku, co z kolei podsyca chciwość i nieposłuszeństwo, rodzi nienasycenie. Ta część argumentacji katolickiej, która zwalczała kapitalistyczne stosunki pracy, była z pożytkiem stosowana również po 1945 roku, co z kolei osłabiło siłę oddziaływania ideologii liberalnej po 1991 roku. Na pracowitość, która nie ma bezpośredniego przełożenia na produktywność, i brak ducha rywalizacji w społeczeństwie słoweńskim wskazywały jeszcze badania przeprowadzone w latach 90. XX wieku (J. Musek, *Psihološki portret Slovencev*, 1994). Trzecim nurtem, który w XIX wieku – oprócz

romantycznego resentymentu i ideologii swojskości – kształtował wyobrażenia o charakterze narodu słoweńskiego, był przejęty z obszarów wewnętrznej Austrii typ wzorowego obywatela, zdyscyplinowanego podatnika, sumiennego urzędnika, lojalnego poddanego cesarza, słowem – profil psychologiczny barona von Trotta, bohatera powieści *Radetzkymarsch* Josepha Rotha (1894–1939). Krytycznie odniósł się do tego kompleksu cech charakteru zbiorowego już w międzywojniu poeta Edvard Kocbek, utrzymując, że „naród urzędników, komiwojażerów, organizatorów, podoficerów i kelnerek, żyjący na ziemi kongresów, organizacji i instytucji" (list do France Koblara, 15 X 1935) nie jest zdolny do autentycznego, twórczego i prawdziwie wolnego rozwoju.

Cechy charakterologiczne, które wyznaczyły trzy wspomniane nurty, stały się na początku XX wieku przedmiotem badań psychologii naukowej, określanej w tym okresie terminem *dušeslovje*. Za jej założyciela uznawany jest Mihajlo Rostohar (1878–1966), autor wielu prac z dziedziny psychologii społecznej i ogólnej, współzałożyciel Uniwersytetu w Lublanie i redaktor czasopisma „Napredna misel" (1912–1914). W swoich pracach Rostohar zwalczał organiczną teorię narodu i sprzeciwiał się „romantycznym ideom i mistycznym spekulacjom, za pomocą których w okresie romantyzmu często niszczono prawdziwą naturę człowieka i jego morale" (*Aforizmi o slovanski vzajemnosti*, 1912). Kręgi związane z obozem katolickim starały się w tym okresie zastąpić ideał pobożnego rolnika, bohatera XIX-wiecznych powieści dla ludu, wizją odpowiedzialnego i wolnego chrześcijanina, której ogólny kształt nadał filozof France Veber (1890–1975) w pracy *Nacionalizem in krščanstvo* (1938). Myśl Vebera w dziedzinie psychologii rozwinął psycholog Anton Trstenjak (1906–1996), który wypracował katalog cech określających „duszę słoweńskiego człowieka". Wśród nich, oprócz pracowitości, szczególne miejsce zajmowała uczciwość (słoweński wyraz *pošten* oznacza uczciwy, ale też szczery, sprawiedliwy, silny, duży, staranny i właściwy). Uczciwość była traktowana przez tego autora jako cecha istotowa i fundamentalna, bez której samo pojęcie słoweńskości stałoby się czymś powierzchownym, ułudnym, pozbawionym odpowiednika w rzeczywistości. Ideę tę zdekonstruował w XXI wieku pisarz Miha Mazzini (ur. 1960) w artykule *Dežela žrtev, lisjakov in posebnežev* tezą o przebiegłości i cwaniactwu towarzyszącym Słoweńcom od czasu uformowania się nowoczesnego narodu („Časnik", 2 VI 2014).

Kolejny projekt, którego celem było stworzenie nowego człowieka, zaproponowali reprezentanci zwycięskiej rewolucji komunistycznej w okresie 1941–1945. Ich rządy miały przetworzyć skromny i pokorny (we własnym mniemaniu) naród parobków w naród bohaterów. Słoweńska wersja milenarystycznego scenariusza, przedstawiającego rewolucję i walkę narodowowyzwoleńczą jako starcie dobra z siłami zła, kładła o wiele większy nacisk na sam moment kryzysu i konieczność oczyszczającego, uświęcającego cierpienia niż na mające nastąpić po nim tysiącletnie rządy sprawiedliwości. Martyrologiczna nuta znalazła tu podstawę zarówno w XIX-wiecznej tradycji chrześcijańskiej, jak i we wspomnianym resentymencie romantycznym.

Nie bez znaczenia był również wyjątkowo silny wpływ twórczości literackiej Ivana Cankara (1876–1918), u którego milenarystyczno-rewolucyjne wątki nieustannie przeplatały się z chrześcijańskim uświęcaniem cierpienia. Najtrwalszy ślad w kulturze pozostawiła jego figura Słoweńca-parobka (hlapec), człowieka przesadnie pokornego, niesamodzielnego, nieustannie poszukującego Gospodarza i dlatego niezdolnego do prawdziwej wolności. Pod koniec lat 70. XX wieku nowe światło na badania związane z tożsamością narodową Słoweńców rzuciło podejście psychoanalityczne, które lacanowskie pojęcia „realnego", „fantazmatu" i „rozkoszy" zastosowało do analizy procesów społecznych (→ słoweńska szkoła psychoanalizy). W okresie przełomu ustrojowego lat 90. XX wieku szczególnie w syntetycznych pracach Antona Trstenjaka *Misli o slovenskem človeku* (1991) i *Slovenska poštenost* (1995) na chwilę powróciły idee z okresu międzywojennego. Dominującym tonem obu tekstów jest strach przed utratą rdzennie słoweńskiego charakteru, narażonego na zepsucie z powodu postępującej modernizacji, urbanizacji i imigracji. Autora martwi również różnorodność profili psychologicznych spowodowana historycznymi podziałami geograficznymi i podatność na procesy asymilacyjne.

Kolejny psychologiczny portret wspólnoty narodowej *Psihološki portret Slovencev* (1994) był solidnie udokumentowany badaniami opinii publicznej i pracą terenową. Jego autor Janek Musek (ur. 1945) potwierdził istnienie cech charakterologicznych, które Anton Trstenjak przypisywał dziedzictwu jansenizmu (neurotyczna osobowość, skłonność do depresji i samobójstw, małostkowość. Równocześnie jednak wyniki jego badań wykazują stosunkowo duży stopień agresywności wśród Słoweńców, burząc mit jako o miłujących pokój rolnikach i niewinnych ofiarach zapalczywych sąsiadów.

Miheljak V., Ule M., *Pri(e)hodnost mladine*, Ljubljana 1995; Pečjak V., *Politična psihologija*, Ljubljana 1995; Žižek S., *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana 1982.

Jasmina Šuler-Galos

РЕМКЕАНСТВО
(Bułgaria)

Johannes Rehmke (1848–1930) był filozofem niemieckim, uznawanym za przedstawiciela neokantowskiej szkoły badeńskiej. Wykładał filozofię na Uniwersytecie w Greifswalddzie, ale jego system filozoficzny nie cieszył się takim uznaniem jak innych przedstawicieli tego nurtu, chociażby Wilhelma Windelbalda (1848–1915) czy Heinricha Rickerta (1863–1936). Nie zyskał zbytniej popularności ani w Niemczech, ani poza ich granicami. Wyjątek stanowi Bułgaria, gdzie Rehmke stał się patronem szkoły filozoficznej. Stało się to za

sprawą Dimitra Michałczewa (1880–1967), bułgarskiego filozofa i redaktora naczelnego cieszącego się uznaniem czasopisma „Философски преглед" (1929–1943), który podczas czteroletniej specjalizacji w Niemczech zetknął się z filozofią Rehmkego, a ta odcisnęła piętno na całej jego późniejszej twórczości. Michałczew pozostał wiernym uczniem Rehmkego i propagatorem jego filozofii w Bułgarii, nie wahał się występować w obronie jego koncepcji i w wydanym w 1909 roku dziele *Философски студии* poddał krytyce Rickerta, Windelbalda czy Edmunda Husserla (1859–1938). W jednym z artykułów Michałczew nazwał filozofię Rehmkego rewolucyjną obrończynią obiektywnej prawdy, „jedyną, która ogląda świat, i to, co dane bez okularów" (*Слепотата в науката и обективността на истината*).

Propagujące filozofię Rehmkego teksty Michałczewa, który od swojego nauczyciela przejął m.in. teorię poznania bez podziału na obiekt i subiekt (*Слепотата в науката и обективността на истината*, 1928), wywarły wpływ na Stefana Stanczewa (1882–1967). 1 maja 1919 roku założył on w Gabrowie Towarzystwo Filozoficzno-Matematyczne „Dimityr Michałczew" (Философско-математично общество „Димитър Михалчев"), które gromadziło bułgarskich zwolenników Rehmkego i stało się ośrodkiem naukowym propagującym filozofię tego niemieckiego neokantysty. Członkowie towarzystwa utrzymywali kontakty z niemieckimi zwolennikami Rehmkego. Od 1922 roku z inicjatywy Michałczewa gabrowskie towarzystwo organizowało cyklicznie tygodnie nauki, podczas których referaty wygłaszali m.in.: sam Michałczew, Atanas Iliew (1893–1985), Nikoła Iliew (1877–1928), Stefan Konsułow, Asen Złatarow (1885–1936). Dzięki staraniom Stanczewa i przedstawicieli gabrowskiej szkoły w 1922 roku ukazała się książka Rehmkego *Die Seele des Menschen* (*Душата на човека*) w przekładzie Nikoły Iliewa i opatrzona przedmową Michałczewa. Towarzystwo ukończyło działalność pod koniec 1932 lub na początku 1933 roku.

Rehmke postrzegany był przez swoich bułgarskich zwolenników nie tylko z perspektywy filozoficznej, ale i psychologicznej jako przeciwnik popularnego w Niemczech nurtu psychologii eksperymentalnej. Człowiek, twierdził Rehmke, jest aktywną jednością ciała (rzeczy postrzeganej w kategoriach przestrzennych) i duszy – tego, co świadome, zdolne do poznania. Uznawał zarówno to, co duchowe, jak i to, co materialne za pierwotne i stawał ponad sprzecznościami między idealizmem i materializmem. Propagatorski wkład gabrowskiej szkoły, a także wspomniany tu przekład na język bułgarski *Die Seele des Menschen*, owocował w pracach rodzimych psychoanalityków, takich jak wspomniany już Atanas Iliew, czy Buko Isaew (data urodzin i śmierci nieznane), który w ślad za Michałczewem uważał, że systemu Rehmkego nie należy postrzegać ani w kategoriach materialistycznych, ani idealistycznych. Isaew w wydanej w 1932 roku rozprawie *Въведение в психоанализата на Фройд* zinterpretował w podobny sposób naukę Sigmunda Freuda, widząc w niej moc godzenia przeciwieństw, zatarcia granic między materią i duchem,

a w efekcie – pogodzenie dwóch zwalczających się prądów myślowych: materializmu i idealizmu.

Nauka Rehmkego miała też w Bułgarii swoich oponentów. Należał do nich Nikołaj Rajnow (1889–1954), który w wydanej w 1926 roku rozprawie *Ремкеанство и теософия* poddał krytyce wykładnię niemieckiego filozofa i jego bułgarskich uczniów. I tak np. Rajnow zarzucał Iliewowi nieznajomość podstawowych twierdzeń teozofii, bronił naukowości okultyzmu, krytycznie odnosił się do twierdzeń Iliewa i Rehmkego na temat nierozerwalnego związku duszy z ciałem (systemem nerwowym), widząc w tym podejście materialistyczne. Filozofia Rehmkego była też krytykowana przez myślicieli marksistowskich, którzy – w przeciwieństwie do Nikołaja Rajnowa – widzieli w niej tendencje idealistyczne.

Костадинова М., Стефанов А., Цацов Д., *Габровската ремкеанска школа и Димитър Михалчев*, София 2000.

Ida Ciesielska

SERBSKA PSYCHOLOGIA NARODOWA
(Serbia)

Ugruntowana na przełomie XIX i XX wieku dzięki fundamentalnym, w dużej mierze oryginalnym metodologicznie badaniom wybitnego antropologa Jovana Cvijicia (1885–1927), a także (w latach 30. XX wieku) etnopsychologa i filozofa Vladimira Dvornikovicia (1888–1956) serbska psychologia narodowa już w ostatnim ćwierćwieczu wykazuje niezwykłą żywotność i wciąż stanowi jeden z istotnych komponentów naukowej (ale też rozbudowanej pseudonaukowej) refleksji nad stałymi (i zmiennymi) cechami charakteru narodu. Aktualizacja monumentalnych projektów kulturowych w latach 90. XX wieku, wskazujących na zależność „typów psychicznych” od czynników geograficznych i geokulturowych, odnosiła się przede wszystkim do dwóch opracowań wybitnych badaczy z początku stulecia: przygotowywanego przez blisko 40 lat (1887–1926) studium *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje* (Paryż 1918, Belgrad 1931), zwłaszcza jego drugiej części *Psihičke osobine Južnih Slovena* Cvijicia, i liczącego ponad tysiąc stron opracowania *Karakterologija Jugoslovena* z 1939 roku Dvornikovicia. Ukształtowana u schyłku romantyzmu serbska psychologia narodowa w znaczącej mierze utrwalała popularne w tej epoce Heglowsko-Herderowskie opinie na temat „ducha” i „duszy” narodu i czerpała z osławionych i afirmowanych przez Europę dokonań etnografa, socjologa, historyka i lingwisty Vuka Karadžicia gloryfikujących lud/naród

(łączony z kulturą patriarchalną, której owocem dla Cvijicia będzie idealizowany przezeń „typ dynarski”) jako wartość najważniejszą. Klasyfikacja „typów psychicznych”, wraz z idealizacją zalet duchowych – tym razem już całościowo traktowanego (także w kategoriach „rasowo homogenicznego”) „typu jugosłowiańskiego” – stanie się udziałem Dvornikovicia kontynuującego (niejako wbrew fali krytycznych opinii badaczy europejskich na temat etnopsychologii, lecz w nurcie coraz popularniejszych teorii rasowych) badania nad „narodową charakterologią”. Komponent serbski – podobnie zresztą jak u Cvijicia pozostającego pod wpływem dominującej ideologii jugoslawizmu – zostanie tu dowartościowany w postaci apoteozy „źródłowego patriarchalizmu” jako typu kultury stojącej „ponad wiarą” i szczegółowo (także w studium *Borba ideja* z 1937 roku) omówiony na przykładzie „trwałego światopoglądu” i „genotypu” Serbów, za jaki badacz uznał „religię kosowską” z vidovdańskim „witalizmem śmierci”. Niezależnie przy tym od perspektywy badawczej (filo- czy historiozoficznej, a nawet teologicznej) nurt odczytujący specyfikę cech narodowych Serbów w kluczu „kosowskiej etyki” w całym niemal XX wieku uznać wypada za dominantę refleksji nad „niezmiennymi” (oczywiście pozytywnymi) cechami charakteru narodowego. W tym kierunku zmierzać będą m.in. rozważania filologa hellenisty Miloša Đuricia (1892–1967), autora „vidovdańskiej filozofii nacjonalizmu” (patriotyzmu), dzięki której Serbowie – „przewodnicy wszechludzkości”, obdarzeni cechą heroizmu skontaminowanego z męczeństwem – mogą zaproponować podstawy etyki ogólnej innym narodom (*Vidovdanska etika*, 1914; *Filosofija panhumanizma*, 1922). Zabarwiona (dość dowolnie traktowaną) XIX-wieczną rosyjską myślą słowianofilską (zwłaszcza Konstantin Leontjew, Nikołaj Danilewski, Fiodor Dostojewski) czy też (przefiltrowaną przez recepcję rosyjską) niemiecką *Lebensphilosophie* refleksja serbskich intelektualistów nad specyfiką cech narodowych Serbów mieć będzie w największej mierze religijny – mesjanistyczno-misjonistyczny charakter, ujawniający przy tym jednak bliższe związki z prawosławiem „ludowym” (w wersji Petara II Petrovicia Njegoša) i zideologizowanym świętosawiem (→ *svetosavlje*) oraz organiczno-organicystycznymi poglądami rosyjskich słowianofilów niż z oficjalną nauką Cerkwi. Oprócz jednej z najpopularniejszych koncepcji narodu serbskiego jako Teodula (tj. sługi, ale też „wybrańca”; → naród bogonośca), obdarzonego specyficznymi cechami ofiarności (męczeńskości) i bohaterstwa, której autorem był (św.) bp Nikolaj Velimirović (1881–1956), pojawi się także na przykład kontrowersyjny projekt „Podstawy Przyszłości” (*Osnove Budućnosti*, 1914) i rozpracowany w jego obrębie problem „Związku krwi” (*Savez krvi*) autorstwa ekscentrycznego filozofa, teozoficznego wizjonera i ideologa „ekumenicznych więzów krwi aryjskiej Europy” Dimitrija Mitrinovicia (1887–1953). Dokona w nim syntezy koncepcji serbskiego Bogo-człowieka z (dość popularnymi wówczas na Zachodzie i w Serbii) teoriami rasistowskimi (mówiąc o „rasie Jugosłowian” – już w kluczu badań antropologicznych – ideę (serbskiego) Bogo-człowieka przedstawi Dvorniković), a o nadczłowieku – bałkańskim

(de facto serbskim) ubóstwionym rewolucyjnym zbawcy Europy – Barbarogeniuszu pisać będzie poeta Ljubomir Micić (1895–1971) – *Barbarogénie le Décivilisateur* (1938). Szczególne znaczenie kwestia niezmienności kolektywnego „charakteru" i jego cech specyficznych mieć będzie dla kontynuatorów XIX-wiecznej myśli słowianofilskiej – organicystów: Dimitrije Ljoticia, Vladimira Velmar-Jankovicia, Dimitrija Najdanovicia, Miroslava Spalajkovicia, Dragišy Vasicia, Slobodana Jovanovicia, św. bpa Nikolaja Velimirovicia, o. Justina Popovicia i działających już także na przełomie XX i XXI wieku bpa Atanasije Jevticia, bpa Amfilohije (Radovicia) czy na przykład mieniącego się prawosławnym intelektualistą Ratibora Đurđevicia. Stanowiący dla wielu z nich punkt odniesienia faszyzujący program „Zboru" Dimitrije Ljoticia z lat 30. XX wieku (→ naród; → serbski faszyzm), skontaminowany z prawosławną (czy raczej ideologiczną jej wersją → *svetosavlje*) wizją „teodulskiego" (wybranego) narodu w wydaniu Velimirovicia, utwierdzać będzie przekonanie o czystości pochodzenia gwarantującej monolityczną jedność „ciała" i „ducha" narodu, który – jako „nebeska nacija" (naród niebiański) – zachował przez stulecia specyficzny „kod genetyczny", wyrastający z heroizmu i czynu ofiarnego popełnionego na kosowskim polu bitwy. W myśl zwolenników takiej koncepcji, u podstaw bliskiej „folklorystycznej" wizji Vuka Karadžicia („naród uformowany jest w stanie naturalnym") i późniejszej, gloryfikującej „pierwotność człowieka dynarskiego" w wydaniu Cvijicia, „organiczny naród" mógł przetrwać dzięki wierze w jego wyjątkowość, posłannictwo, autochtoniczność, archaiczność czy też umiłowanie przez „sprzyjającego mu" na przekór losowi Boga. Odrzucona w czasach titowskiej Jugosławii apologia (konkretnego) narodu (na rzecz klasy i socjalistycznej wspólnoty Jugosłowian) przetrwa jednak w obrębie emigracyjnego nurtu religijno-nacjonalistycznego, który zaktualizują środowiska intelektualistów i duchowni w latach 90. Popularność przywołanej po ponad półwieczu etnopsychologii Cvijicia i Dvornikovicia potwierdza wykorzystanie ich propozycji w pracach znanych historiozofów, na przykład historyka Radovana Samardžicia (1922–1994) – m.in. w studium *Ideje za srpsku istoriju* (1989) czy *Kosovsko opredeljenje* (1990), teologa bpa Atanasije Jevticia (ur. 1938), nade wszystko zaś psychologa (psychopatologa) Vladety Jeroticia (ur. 1924), który w refleksji na temat „charakteru jako losu" (narodu) najpełniej zaprezentuje problem stałych (bądź zmiennych) cech charakteru narodowego (m.in. *Srbija i Srbi. Između izazova i odgovora*, 2002). Uwzględniając czynniki geograficzne (niekorzystne położenie) i odczytując losy Serbów w kluczu teorii Arnolda Toynbeego (wyzwań i odpowiedzi), historiozof, w ślad za Cvijiciem i Dvornikoviciem, wyodrębni 12 cech charakteru Serbów (są nimi m.in. umiłowanie prawdy, przekora i upór, naprzemienne łączenie naiwności i przesadnej podejrzliwości, aż po stany paranoidalne czy obsesyjne, naprzemienne łączenie „komponentu pogańskiego i chrześcijańskiego", a więc z jednej strony uleganie „losowi", ale też zemście, z drugiej zaś miłosierdzie i umiejętność wybaczania, afektowana irytacja i kapryśność, wylewna uczuciowość na zmianę z bezdusznością,

zazdrość – dominująca, zdaniem Jeroticia, cecha narodowa, nietolerowanie różnic w myśleniu – jako wynik autorytarnego sposobu wychowania w obrębie tradycyjnej patriarchalnej rodziny serbskiej, jednoczesne pielęgnowanie w sobie typu wojownika – najczęściej o prawdę – i ofiary – świętej kosowskiej ofiary, czynienie z klęski zwycięstwa, skłonność do tego, co utopijne, czy na przykład „identyfikacja z agresorem", zachowana jeszcze od czasów niewoli tureckiej). Nie ignorując historyczności narodowej psychologii w swych interdyscyplinarnych badaniach (w których dominantę stanowi jednak psychologia), Jerotić wskazuje także konkretne przyczyny ich utrwalania w ciągu wieków (m.in. zadomowiony dzięki systemowi patriarchalnemu, dominujący u Serbów monolog – „ksenofobiczny" czy „autystyczny", pielęgnowanie impulsu zemsty charakterystyczne dla człowieka plemienno-archaicznego czy bardzo wyraźna obecność spuścizny pogańskiej, skutkująca ksenofobią, gloryfikacją własnego narodu itp.). Inaczej do naukowych propozycji antropologów z początku XX wieku odniesie się historiozof prawosławny bp Atanasije Jevtić, który rozważając „naturę" Serbów w studium *Sveti Sava i kosovski zavet* (1992), podważy tezę Cvijicia o geograficznych i historycznych warunkach kształtujących cechy narodowe i zaakcentuje „podstawową prawdę tak fizycznej, jak i duchowej charakterologii Serbów, jaką jest ich stosunek do Boga"; *Chrystodulię* – na kształt zaproponowanej przez bpa Velimirovicia „teodulii" – może realizować jedynie „naród mający duszę (*duevan narod*), czyli naród „gołębiego serca", miłujący pokój, cierpliwy, skłonny do poświęceń i ofiary, wrażliwy, miłujący prawdę, miłosierny, nieskłonny (wbrew Cvijiciowi) do przemocy, naród godności i bohaterstwa, z rozwiniętą świadomością „kosowskiej orientacji" mającą w perspektywie „Niebiańską Serbię". Gloryfikacja zalet duchowych narodu (przy dostrzeganych bardzo nielicznych wadach narodowego charakteru) wpisuje jednak opinie prawosławnego historiozofa w obręb niezwykle od lat 90. popularnego – zabarwionego narodowym solipsyzmem i mitomanią – mesjanistyczno-misjonistycznego nurtu refleksji, która stała się udziałem intelektualistów podkreślających swój związek z prawosławiem oraz samych duchownych (zwłaszcza ekskluzywizm soteriologiczny w wydaniu bpa Amfilohija). Podobne propozycje odnaleźć można w wielu – wydawanych w ostatnim ćwierćwieczu w imponującej liczbie – opracowaniach popularno(pseudo)naukowych spod znaku Biblioteki „Ihtys", firmowanej przez skrajnych szowinistów z grona tzw. „prawdziwych świętosawców", wyraźnie nawiązujących do programu „Zboru" z lat 30. (m.in. Ratibor Rajko Đurđević czy autor „serbskiej geografii sakralnej" Željko I. Poznanović). Pozostając w bezpośrednim związku z wciąż popularną w Serbii „organiczną" koncepcją narodu, który, jak inne „organizmy", ma własne niezmienne cechy „wrodzone", serbska psychologia narodowa stała się (zwłaszcza w latach 90.) wręcz ulubionym i łatwym narzędziem wyjaśniania działań politycznych (na przykład serbskie „pragnienia dotarcia do morza" tłumaczone „cechą charakterystyczną" dla narodu – jego „umiłowaniem wolności", a „rozgrzeszane" – w przypadku narodu, którego główną

cechą charakteru jest „gołębie serce" – niechlubne działania wojenne) i zamiennikiem poważnej analizy wydarzeń historycznych.

Etnopsihologija danas, ur. B. Jovanović, Novi Beograd 1991; Jovanović B., *Karakter kao sudbina. Etnopsihološke studije*, Beograd 2004.

Dorota Gil

SERBSKI FASZYZM

Kompleks zjawisk związanych ze specyficznie serbskim wariantem ideologii faszystowskiej sięga korzeniami lat międzywojennych – działalności Dimitrija Ljoticia i kierowanego przezeń ruchu „Zbor" (Združena borbena organizacija rada, założona w 1935 roku), oficjalnie odżegnującego się od wpływów włosko-niemieckich na korzyść rzekomo oryginalnej podstawy ideowej – „chrześcijańskiego nacjonalizmu". Doktryna ta oparta była na – zaczerpniętym zarówno z XIX-wiecznej Rosji, jak i teorii zachodnich – przekonaniu o organicznej naturze czystej etnicznie nacji (egzemplifikowanej przez Serbów – upodmiotowiony *domaćinski narod*), której idealną duchową strukturę dopełniać miała adekwatna dla niej fizyczna przestrzeń życiowa. Gwarancją istnienia „naturalnych stosunków" w obrębie tego kolektywu (przez uświęconą ziemię, rodzimą wiarę czy kult ogniska domowego i ideowo czystą oświatę) było m.in. przeprowadzenie „konserwatywnej rewolucji" eliminującej ze społeczeństwa element semicki (*Zakoni života*, 1935). Skrzyżowanie tak rozumianego fundamentalistycznego biologizmu z rozumianą instrumentalnie „etyką prawosławną" ukonstytuowało w rezultacie zaplecze ideowe proniemieckiego marionetkowego rządu Milana Nedicia (do którego w 1941 roku „teoretyk" Ljotić osobiście typował kandydatów), a wyznacznikami tego programu stały się sprzeciw wobec indywidualizmu i demokratyzmu oraz prawosławno-patriarchalny integralizm i rygoryzm, zabarwione sakralno-apokaliptyczną retoryką antyeuropejską. Obecność w tej koncepcji „idei Chrystusowej" (i prowadzonej w jej imię „wojny moralnej") współgrała częściowo z ideologią belgradzkiego tzw. Serbskiego Klubu Kulturalnego (Srpski kulturni klub), w kręgu którego opracowano wcześniej pojęcie „nacjonalizmu św. Sawy" (→ *svetosavlje*), mającego obronić narodową tożsamość przed aksjologicznym rozmyciem.

Darwinowsko-rasistowska serbska „filozofia życia" znajdowała przełożenie na praktyczne działania w latach drugiej wojny światowej: przez organizację krótkotrwałego systemu rasowej selekcji uczniów w szkołach (w myśl zasady „pracy i porządku") i budowę kolektywistycznego (*sabornost* w wydaniu zmilitaryzowanym) etosu kolaboracyjnych sił zbrojnych w oddziałach podległych Milanowi Nediciowi Serbskiego Korpusu Ochotniczego (Srpski dobrovoljački

korpus) (*Ljotićevci*). Organizacja „Zbor" była jedyną siłą polityczną, której działalności nie zabronił niemiecki okupant. Trzyletni protektorat gen. Nedicia (Vlada nacionalnog spasa powstała pod egidą gen. SS Edmunda Veesenmayera, tak jak i Niezależne Państwo Chorwackie – Nezavisna država Hrvatska) funkcjonował pod znakiem wielorakiego typu propagandy: antykomunistycznej, antysemickiej (za serbską Zagładę Nedić ponosi kluczową odpowiedzialność), antysojuszniczej, antyczetnickiej (choć ruch Draży Mihailovicia ewoluował ku współpracy z hitlerowcami, dopuszczając się m.in. eksterminacji muzułmanów), antymasońskiej, pronazistowskiej i nacjonalistycznej. Jednocześnie na terenach czarnogórskich były premier emigracyjnego rządu króla Nikoli I Jovan Plamenac wystąpił w 1941 roku z memorandum do państw Osi, domagając się restytucji królestwa wraz z zaborem sąsiednich ziem i opatrując dokument obszernym uzasadnieniem w duchu narodowosocjalistycznym: istnienia czarnogórsko-serbskiej czystości rasowej jedynie w jego kraju, pochodzenia plemion czarnogórskich z terenów germańskich, nadludzkich przymiotów ducha i ciała swych rodaków, konieczności zadośćuczynienia narodowi-ofierze.

W życiu publicznym powojennej Serbii najpierw doprowadzono do perfekcji trwającą kilkadziesiąt lat narrację antyfaszystowską bazującą na etosie Titowskiej partyzantki, po czym po 1991 roku odżyły tendencje etnonacjonalistyczne związane z ideą tradycjonalizmu kulturowego i reinterpretacji najnowszych dziejów. Ocena samego faszyzmu – szerzej znanego głównie w wersji wojennej – została złagodzona jeszcze podczas rządów Slobodana Miloševicia, a w atmosferze powszechnej rewizji słownika i znaczeń społeczno-politycznych dowartościowaniu zaczęły stopniowo ulegać formacje uznawane dotąd za kolaboracyjne i antynarodowe. Kreowanie panteonu bohaterów serbskiego ładu narodowego przypadło w udziale głównie ideologom „nowej prawicy", wykorzystującej w swej integralistycznej i pseudointelektualnej retoryce zmutowane elementy dobrze znanych organicystyczno-prawosławnych koncepcji m.in. z lat 30. Jeszcze w 1993 roku w jednej z syntetycznych publikacji środowiska Serbskiej Akademii Nauk i Sztuk (Srpska akademija nauka i umetnosti) poddano gloryfikacji trzy kluczowe postacie kolaboracyjnej sceny politycznej i wojskowej – Mihailovicia, Nedicia i Ljoticia (z kolei w 1985 roku Veselin Đuretić uznał ich działalność za prowadzoną w intencji „zachowania substancji biologicznej narodu", wyolbrzymiając znaczenie „patriotycznego" czetnictwa – podobnie czynili autorzy emigracyjni; w latach 60. były propagandzista „Zboru" Stanislav Krakov zbeletryzował też wyidealizowaną biografię Nedicia). Po obaleniu Miloševicia (2000) dalsza relatywizacja omawianych zjawisk objawiła się w postaci upowszechnienia się kategorii anty-antyfaszyzmu, będącego zakamuflowanym instrumentem terminologicznym „patriotycznych intelektualistów", mającym pomóc w operowaniu znaczeniami historii. Walka o monopol nad jej pamięcią i rewizją, a także forsowanie utopijnej idei o zgodzie narodowej byłych wojennych protagonistów doprowadziły do skrajnego rozmycia znaczeń moralnych i prawdy

faktograficznej w perspektywie dominującej w tym środowisku, nieprzebierającej w środkach polityki narodowej homogenizacji. Widoczne jest to również w podręcznikach szkolnych po 2003 roku. W 2006 roku przyjęto ogólną ustawę rehabilitacyjną (funkcjonującą łącznie z dotyczącą praw weteranów – z tysiącami już obecnie wyroków), co otwarło drogę do konkretnych postępowań: wobec Mihailovicia (rehabilitacja 2015, po długich przygotowaniach), Nedicia (starania od 2015 – mimo braku konkretnego orzeczenia wydanego wobec niego w przeszłości) oraz upominania się o podobny akt względem Ljoticia. O ile kontrowersje wokół przywódcy czetników miały jeszcze charakter pewnego ważenia racji (choć czczący jego „męczeństwo" ruch *ravnogorski* i cała jego otoczka kulturowa w (para)nauce, literaturze czy sztuce znalazły poplecznictwo w oficjalnych władzach), to pozostałe wymienione postacie miały dotychczas w większości społeczeństwa negatywny oddźwięk ze względu na jednoznaczną rolę podczas wojny.

Do dyskursu zrównującego jej aksjologiczne wymiary z sytuacją po rozpadzie Jugosławii sięgała jeszcze organizacja Serbski Ruch Odnowy (Srpski pokret obnove – SPO), lecz na szerszą skalę rewizjonizm historyczny objął serbskie życie zbiorowe, gdy sprzęgnięte zostały wysiłki czynników państwowych, środowisk akademickich i Cerkwi. Nigdzie poza Serbią tak gruntownie nie zakwestionowano idei antyfaszyzmu (np. zmieniono nazwy ponad 800 ulic w Belgradzie). Rehabilitacja znanej jednostki jako symboliczne odrzucenie całej poprzedzającej epoki i rekonfiguracja panteonu „katów i ofiar" służą tu w dużej mierze pokazaniu skuteczności państwa w „ubieganiu się [każdego obywatela] o sprawiedliwość" i przy okazji integrowaniu społeczeństwa i kamuflowaniu nacjonalistycznego rdzenia wciąż „nierozliczonego" reżimu Miloševicia (z balastem upokarzających wyroków Trybunału Haskiego). W szczególności dzisiejsi apologeci „bohaterów" okresu kolaboracji występujący pod szyldem obrońców tradycji narodowej nie wahają się włączać do serbskiego kanonu heroicznego Ljoticia. Konsekwentnie czynili to na przykład członkowie (oficjalnie zakazanego w 2012 roku) „paracerkiewnego" ruchu Obraz, wywyższający tę postać do rangi jednego z dwóch (obok bpa Nikolaja Velimirovicia) przewodników narodu w jego zbiorowej niebiańskiej pielgrzymce. Obraz (jak Srpska akcija i podobne organizacje) ma w program wpisane cele oparte na terminologii „nacjonalizmu św. Sawy" (*pravoslavna teokratija*, *sabornost*, *bogoljublje*, *viteštvo* itp.), akcentując swą antyeuropejskość, „przestrzeń życiową" czy znaczenie siły militarnej. Dziś podobne stanowisko zajmują nawiązujący do zasad „Zboru" członkowie ugrupowania o nazwie Srpski pokret Dveri, którym udało się w 2016 roku zdobyć mandaty w serbskim parlamencie. Z rewizjonistycznymi opiniami reprezentantów „nowej prawicy" (również naukowej) zestrojony jest w ostatniej dekadzie głos Cerkwi, organizującej uroczyste komemoracje liturgiczne Nedicia czy Ljoticia (2009), jak i przyzwalającej na umieszczanie ich wizerunków w kompozycjach freskopisarskich wyobrażających „Niebiańską Serbię". Szczególnie transformacja (sakralizacja) obrazu Ljoticia udowodniła, iż rewizja dziejów nabrała charakteru

kompleksowego, czego początkiem okazały się właśnie starania o rehabilitację Mihailovicia, stanowiącego personalną kwintesencję sprzecznych ocen dotyczących współpracy z faszystowskim okupantem jako takiej. Przypisywana generałowi „funkcjonalna kolaboracja" to jeszcze jeden z pojawiających się terminów służących uwiarygodnieniu względności moralnej każdego totalitaryzmu. Dlatego też i we współczesnej Serbii tendencje faszystowskie (właściwie eklektyczny postfaszyzm) określają obiekty swej ofensywy w sposób elastyczny, wyrażając nietolerancję wobec inności etnicznej, rasowej, wyznaniowej, politycznej czy seksualnej. Podbudowują przez to „głęboką świadomość" nacjonalistyczną, podporządkowaną nadrzędnemu procesowi konstruowania motywującej historii monumentalnej.

Bešlin M., *Milan Nedić – rehabilitacija fašizma* (2016), http://pescanik.net/milan-nedic-rehabilitacija-fasizma; Bešlin M., Atanacković P. (ur.), *Antifašizam pred izazovima savremenosti*, Novi Sad 2012; Milosavljević O., *Savremenici fašizma*, t. 1–2, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji – serija „Ogledi", 14, Beograd 2010; Popov N., *Serbski dramat. Od faszystowskiego populizmu do Miloševicia*, tłum. M. Księżak, Warszawa 1994.

Dorota Gil

SŁOWEŃSKA SZKOŁA PSYCHOANALIZY

Słoweńska szkoła teoretycznej psychoanalizy kształtowała się od lat 70. XX wieku z inicjatywy środowiska akademickiego w Lublanie. Zdaniem filozofa Tine Hribara okres dominacji myśli Lacana w kulturze słoweńskiej przypadł na lata 1975–1980. W efekcie tej fascynacji Mladen Dolar, Rastko Močnik i Slavoj Žižek stworzyli w Lublanie w 1983 roku Towarzystwo Psychoanalizy Teoretycznej (Društvo za teoretsko psihoanalizo) zajmujące się rozwojem idei psychoanalitycznych w kontekście filozofii. Centrum skupiającym badaczy tego zagadnienia było również czasopismo „Problemi" ukazujące się od 1962 roku. Jednym z ich pierwszych przedsięwzięć stała się konferencja lacanistów w Lublanie. Wzięli w niej udział m.in. Gerard Miller, Alain Grosrichard i Jacques-Alain Miller, co zapoczątkowało dalszą współpracę, zwłaszcza z ostatnim z wymienionych. Przedstawiciele lublańskiego Towarzystwa uczestniczyli w jego wykładach w Paryżu, dzięki czemu Miller miał największy wpływ na sposób rozumienia Lacana w Słowenii. W 1985 roku zapoczątkowano serię wydawniczą Analecta, w jej ramach publikowano zarówno oryginalne teksty słoweńskich badaczy, jak i przekłady prac wybitnych zachodnich filozofów. Zainicjowano również organizację serii wykładów.

Do najbardziej aktywnych słoweńskich lacanistów można zaliczyć również Braca Rotara, Evę Bahovec, Mirana Božoviča, Zdravka Kobe, Rado Rihę,

Renatę Salecl. Najściślej współpracują ze sobą do dziś Mladen Dolar, Slavoj Žižek i Alenka Zupančič. Przedstawiciele szkoły publikują głównie po angielsku, zyskując międzynarodowy rozgłos, w latach 90. docierając także na amerykański rynek książki, m.in. dzięki analizom fenomenu kina. Žižek, występując za granicą, podejmuje świadomą grę intelektualną z fantazmatami Zachodu.

Podobnie jak w krajach anglosaskich, myśl Lacana przyjęła się w Słowenii zwłaszcza poza kontekstem klinicznym, wśród badaczy literatury, kultury popularnej, kina, życia społecznego, historii idei. Wpływała na rozwój krytycznej teorii społecznej, poststrukturalizmu, fenomenologii, historii filozofii, epistemologii, estetyki, etyki, teorii sztuki i socjologii kultury. Z punktu widzenia poststrukturalizmu badaczy zaciekawiła przede wszystkim psychoanalityczna interpretacja podmiotu Lacana, konstytuującego się z powodu obecności „nieświadomego", czyli „pęknięcia w strukturze", niemożności rozpoznania się w niej. Pęknięcia te są jednak zaszywane przez sieć elementów znaczących w danym systemie (→ nowoczesność).

Słoweńscy lacaniści dokonali tzw. zwrotu politycznego, posługując się teorią psychoanalityczną w celu badania procesów demokratyzacji życia publicznego i kulturalnego w krajach socjalistycznych, konfliktu wojennego w Jugosławii w latach 90., logiki wykluczania oraz mechanizmów działania ideologii i funkcjonowania różnych wariantów XX-wiecznych totalitaryzmów. Zajęli się badaniem znaczenia pojęcia ideologii interpretowanego jako społeczna konstrukcja sposobu postrzegania świata. Ideologia wypełnia w tym rozumieniu pierwotne, ontologiczne doświadczenie braku w Innym, prezentując się jako cel sam w sobie, co stanowiło istotne odwrócenie sposobu myślenia o niej. Žižek zwrócił m.in. uwagę na potencjał lacanowskiego konceptu pierwiastka realnego w analizie współczesnej kultury i możliwości politycznej działalności. Komponent realny uniemożliwia proces symbolizacji, nie mieści się bowiem ani w kategorii czynnika symbolicznego mającego charakter strukturalny, ani wyobrażeniowego – mającego cechy fantazmatu. Dzięki temu może wywołać polityczną zmianę. Cechą charakterystyczną szkoły była także reaktualizacja klasycznych tekstów filozoficznych, zwłaszcza *Die Phänomenologie des Geistes* Hegla w konfrontacji z psychoanalizą. Z innymi szkołami psychoanalitycznymi łączy Słoweńców zwrot ku kulturze popularnej, która w praktyce dydaktycznej służyła im jako egzemplifikacja własnych założeń teoretycznych.

Odwołania do psychoanalizy Lacana służą zdaniem Kuby Mikurdy do „stworzenia pojęciowej ramy" (*Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, 2015) dla nowych podmiotowych form etyki i polityki. Przedstawiciele szkoły zajmują się ponowoczesną dekonstrukcją pojęć wybranych zjawisk w kulturze słoweńskiej. W analizach życia społeczno-politycznego stosują z kolei na przykład teorię biopolityki Michela Foucault. Interesuje ich zwłaszcza proces przebudzenia form działalności społeczeństwa obywatelskiego, dążącego do urzeczywistnienia „demokracji radykalnej" podczas tzw. słoweńskiej wiosny w latach 80. Doszło wówczas ich zdaniem do otwartego na „twórczą sublimację" pęknięcia

umożliwiającego zmiany polityczne. Zostało ono jednak „zaszyte" czynnikami neoliberalizmu i nacjonalizmu – pojęciami z anachronicznego słownika idei.

Wątpliwości wzbudza postępowanie analityczne członków słoweńskiej formacji polegające na przeniesieniu schematu indywidualnej terapii na sferę przemian społecznych. Finałem analizy ma być w założeniach dokonanie „przemierzenia fantazmatu" przez skrajne doświadczenie lub cierpliwą pracę nad restrukturyzacją danego pola symbolicznego i przekonfigurowania związku podmiotu z tym polem. Lacaniści prowadzą również teoretyczną autorefleksję. Prawda psychoanalizy jest zdaniem Dolara prawdą bez gwarancji, co odróżnia ją od prawdy nauki, jednak pozwala wyznaczyć granice obszaru polityki, sama na niego nie wkraczając i wystrzegając się rozstrzygania niejednoznaczności. Staje się więc miejscem schronienia przed przemocą ideologiczną (→ nowoczesność). Towarzyszy jej w kulturze, podobnie jak innym alternatywnym ruchom lat 80., także ruchowi Neue Slowenische Kunst, obawa przed osunięciem się w totalitaryzm. Dolar badał zagadnienie polityczności w kontekście całej tradycji psychoanalizy, począwszy od Freuda. Ważny jest również polityczny kontekst działania szkoły, której członkowie deklarują się i często są postrzegani jako myśliciele lewicowi.

Określeniem „szkoła słoweńska" posługiwał się postmarksista Ernesto Laclau, aby zwrócić uwagę na kulturowe uwarunkowania recepcji Lacana. Psychoanaliza posłużyła bowiem jako język opisujący przemiany zachodzące od lat 80. w jugosłowiańskim kontekście kulturowym i politycznym. Protestowali przeciwko takiemu postrzeganiu zjawiska sam Žižek i Jacques-Alain Miller, argumentując to faktem, iż instytucjonalne więzi zrodziły się lokalnie w Lublanie, jednak środowisko tutejszych lacanistów szybko się umiędzynarodowiło. W tym kontekście cytowany Mikurda uzasadnia użycie pojęcia „szkoła" w znaczeniu formacji pokoleniowej i „sposobu aplikacji myśli Lacana do zjawisk kulturowych, społecznych i politycznych oraz ustawienia jej w dialogu z tradycją filozoficzną".

Zdaniem Miška Šuvakovicia przeniknięcie lacanowskiej teorii psychoanalizy do Jugosławii w późnych latach 60. umożliwiła przemiana obowiązującego filozoficznego dyskursu z heideggerowskiego w poststrukturalistyczny, pozwalający na krytykę dominującego w akademickim środowisku Lublany, Zagrzebia i Belgradu strukturalizmu metafizycznego. W ramach nurtu psychoanalizy pojawiały się w tym czasie tzw. neolewicowe interpretacje marksizmu (m.in. Žižka i Močnika), oparte na krytyce ideologii Marcusa i Althussera (→ kultura). Nowe krytyczne spojrzenie pozwoliło zidentyfikować nieuświadamiane zjawiska w społeczeństwie i w sztuce, przewartościować marksistowskie aksjomaty, w tym ideę walki klasowej. Dolar wykładał zresztą w Lublanie od 1985 roku psychoanalizę Lacana, prezentując go jako współczesnego marksistę.

Wielu członków słoweńskiej szkoły psychoanalizy publikuje obecnie swoje prace głównie w języku angielskim, co pozwala na szerszą wymianę myśli i popularyzację wiedzy na międzynarodową skalę, ale jednocześnie sami badacze dystansują się w ten sposób od najbliższego im języka, zdolnego ujawniać

pierwiastek nieświadomy w większym stopniu niż język nabyty. Lacan uważał bowiem, że ojczysty język odsłania ontologiczne podstawy społecznego bytu człowieka, bezwiednie konstruowanego w określonym otoczeniu kulturowym. Žižek w związku z tym próbuje rozluźniać reguły dyskursu wręcz poprzez fragmentaryczną konstrukcję własnych tekstów.

Everything you Always Wanted to Know about Lacan, ed. S. Žižek, London 1994; *Filozofija skozi psihoanalizo*, ur. M. Dolar in dr., Ljubljana 1984; Mikurda K., *Nie-całość. Žižek, Dolar, Zupančič*, Warszawa 2015.

Marta Cmiel-Bażant

SŁOWEŃSKI EGZYSTENCJALIZM

Korzenie egzystencjalizmu sięgają w kulturze słoweńskiej międzywojennych inspiracji personalizmem (→ personalizm; → nowoczesność), zwłaszcza filozofią Nikołaja Bierdiajewa (od 1927) i Sörena Kierkegaarda. Autorka monografii *Eksistencializem in literatura* (1984) Marjeta Vasič posługuje się określeniami „personalizm" i „chrześcijański egzystencjalizm" synonimicznie. Leksem „egzystencjalizm" pojawił się pierwszy raz w artykule *Eksistencializem v Italiji* w dzienniku „Jutro" (1943, št. 20). Zakres znaczeniowy stosowanych wcześniej wymiennie przymiotników *eksistenčni* (*das Existentielle*) i *eksistencialni* (*das Existenziale*) rozróżnił Ivan Urbančič w tłumaczeniu wstępu do książki *Sein und Zeit* Martina Heideggera (1997).

Chrześcijańska myśl egzystencjalistyczna wpływała na krąg twórców czasopisma „Križ na gori"/„Križ" (1924–1930), dążących do przemiany życia społeczeństwa i jednostki w duchu chrześcijańskim i przez oddziaływanie sztuki. Należeli do niego m.in.: Edvard Kocbek (1904–1981) i Božo Vodušek (1905–1978), łączący przed- i powojenną fazę rozwoju tej idei w Słowenii. Ivo Brnčič (1912–1943), zainspirowany tekstami André Malraux, pisał o społecznym zaangażowaniu i heroicznym stoicyzmie, które są zdolne pokonać absurd śmierci („Modra ptica" 1939, nr 12). Filozof Anton Trstenjak (1906–1996) dokonał krytycznej analizy filozofii egzystencjalistycznej w artykule *Filozofija smrtonosne bolezni* („Čas" 1939–1940, nr 3–4). Podczas drugiej wojny światowej w publicystyce pobrzmiewały echa włoskiego egzystencjalizmu i myśli Martina Heideggera.

Po wyzwoleniu rozpoczęła się druga, nieteistyczna faza egzystencjalizmu. Literaturoznawca Janko Kos wyznaczył okres jego dominacji w kulturze słoweńskiej na lata 1955–1965. Kolejną dekadę opisywał przez pryzmat filozofii Martina Heideggera, również uznawanego za egzystencjalistę (m.in. przez filozofa Cene Logara analizującego jego poglądy w monografii z 1981 roku

z pozycji marksizmu i materializmu historycznego). Lokalny wariant egzystencjalizmu łączył się właśnie głównie z neomarksizmem. Według Borisa Majera (1919–2010) problematyka egzystencjalna była istotna w filozofii samego Marksa, po wojnie pozwalając podjąć krytykę stalinowskiego determinizmu. Miško Šuvakovič twierdzi, że słoweńska filozofia od późnych lat 50. do 80. oddalała się od istoty marksizmu i emancypowała pod wpływem tradycyjnego europejskiego humanizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, koncepcji protostrukturalistycznych i hermeneutycznych.

Filozoficzne i literackie teksty przedstawicieli francuskiego egzystencjalizmu i inspirujących się nim słoweńskich autorów publikowano w czasopiśmie „Beseda” (1951–1957), którego kontynuacją były kolejno „Revija 57” (1957–1958) i „Perspektive” (1960–1964). Postrzegane jako opozycyjne i reakcjonistyczne ze względu na pluralizm ideowy bywały konfiskowane, a twórcy represjonowani przez władze. Mimo to w 1955 roku ukazała się także antologia wybranych przez Borisa Grabnara przekładów nowych dzieł literatury francuskiej, moralnie zaangażowanej w problemy współczesności *Potovanje po Veliki Garabaniji*.

W 1948 roku została wydana broszura – pamflet O *eksistencializmu* francuskiego eseisty mieszkającego w Moskwie B. Pessisa. Krytycznie odnosili się do nowej filozofii ideolodzy słoweńskiej partii komunistycznej, w tym Boris Ziherl (1910–1976) i literaturoznawca Anton Ocvirk (1907–1980). Z tego powodu unikano określenia „egzystencjalizm” w publicystyce w latach 50. i 60, czemu sprzeciwił się Dušan Pirjevec w 1962 roku. Ziherl w 1953 roku w artykułach *Družbene korenine eksistencializma* (Społeczne korzenie egzystencjalizmu) i *Še enkrat o eksistencializmu* (Ponownie o egzystencjalizmie) określał go jako drobnomieszczański ideowy zamęt, przeciwieństwo postępu (→ postęp), ostrzegał przed demoralizacją klasową i rozpadem społeczeństwa. Uważał zgodnie z wykładnią marksistowską, że nie należy rozdzielać kategorii esencji i egzystencji. Dokonał przy tym uproszczeń, ujednolicając znaczenie takich terminów, jak intuicja czy fenomen oraz błędnie tłumacząc stosowane przez Jeana-Paula Sartre’a wyrażenie *mauvaise foi* jako *slaba vest* (wyrzuty sumienia, poprawnie: *samoprevara* ‘zła wiara’). Teolog i filozof Janez Janžekovič (1901–1988) odrzucał system filozoficzny Sartre’a, ponieważ jego zdaniem zakładał wyłącznie indywidualną moralność, nie do przyjęcia dla chrześcijanina. Literaturoznawca Stanko Leben (1897–1973) podczas wykładów w 1955 roku krytykował egzystencjalizm ze stanowiska croceańskiego idealizmu. Najczęściej pojawiające się zarzuty to nihilistyczny relatywizm, skrajny subiektywizm, epigoństwo i podobieństwo do burżuazyjnej dekadencji – zarówno pod kątem estetyki, jak i moralności. Deprecjonowano egzystencjalizm, sprowadzając go do mody.

W pismach „Revija 57” i „Perspektive”, zwłaszcza w artykułach Veljka Rusa i Jože Pučnika, pojawiła się próba pogodzenia stanowisk w postaci „egzystenjalistycznego neomarksizmu”, m.in. pod wpływem *Critique de la raison dialectique* Sartre’a i tekstów Luciena Goldmanna. Wspólne dla obu kierunków były

koncepcja alienacji, idea zrzeczenia się przywłaszczania prywatnej własności i władzy, poszukiwanie „nowego humanizmu", postrzeganie rewolucji jako procesu uspołecznienia dialektycznych relacji jednostki i grupy. Łączyła je także idea kolektywnego współdziałania i krytyka całkowicie autonomicznej jednostki. Chorwacki filozof Vanja Sutlić twierdził w artykule w czasopiśmie „Perspektive" w 1960 roku, że tylko poglądy Marksa mogą w dialogu z egzystencjalizmem przełamać kryzys filozofii. Veljko Rus pisał o wyobcowaniu pracy w procesie budowy socjalizmu. Jego koncepcja woluntarystycznego aktywizmu przypominała pozytywny egzystencjalizm Nicoli Abbagnano. Taras Kermauner, zainspirowany tekstami Sartre'a, pisał o możliwościach zapobiegania alienacji przez kulturę i sztukę. Egzystencjalizm twórców z kręgu pisma „Perspektive" odróżniało od marksizmu odrzucanie dialektycznego materializmu.

Słoweńska literatura egzystencjalistyczna uwalniała się natomiast od wpływów marksizmu. W zbiorze nowel Kocbeka o tematyce wojennej *Strah in pogum* (1951) dostrzegano wpływ egzystencjalizmu na przemiany formy dzieła, a także na dwuznaczność figury ofiary i kata. W jego tomikach poezji *Zemlja* (1934), *Groza* (1963), *Poročilo* (1969) i dzienniku *Tovarišija* (1949) powraca tematyka „egzystencjalnej dialektyki", tożsamości człowieka w konfrontacji z historią, śmiercią, grozą. Cechy wspólne dla słoweńskiej literatury egzystencjalistycznej to przywoływanie poczucia osamotnienia, wyobcowania, braku autentyczności. Helga Glušič określiła ją mianem filozoficznego realizmu, doszło tu bowiem do symbiozy filozofii i literatury. Dominik Smole w powieści *Črni dnevi in beli dan* (1958) podjął temat rozpoznania konieczności przyjęcia odpowiedzialności za własne bycie. Nihilistyczny aspekt egzystencjalizmu pojawił się w prozie i dramatach Petera Božiča. Jednak to jego zaangażowany, perspektywiczny wariant dominował w literaturze słoweńskiej – u Zorko Simčiča, Alojza Rebuli, Marjana Rožanca, Drago Jančara. Vitomil Zupan przełamywał postawę nihilistyczną pierwiastkami witalizmu. W powieściach *Galjot* Jančara (1978), *Raza* Feriego Lainščka (1986) i *Stari pil* Vlada Žabota (1989) widoczne są wpływy twórczości Franza Kafki przejawiające się w poczuciu absurdu sytuacji, w jakiej znalazł się bohater. Jančar w książkach *Galjot* i *Severni sij* (1984) stworzył metafory społeczeństwa socjalistycznego i bezlitosnej władzy. Jego bohaterów determinuje osobisty i historyczny los, a jedynym reprezentantem transcendencji jest fatum.

Vodušek rozwinął nieteistyczny wariant egzystencjalizmu w twórczości poetyckiej. Rozdarty podmiot przekracza w niej romantyczny iluzjonizm, nie szukając w literaturze funkcji „zastępczej transcendencji". Egzystencjalizm wpłynął także na przełomowy tom *Pesmi štirih* (1953) Kajetana Koviča, Janeza Menarta, Tone Pavčka i Cirila Zlobca. Ivan Minatti i Lojze Krakar ukazywali w poezji skutki metafizycznego nihilizmu. Egzystencjalistyczne odczucia pojawiają się również w liryce Dane Zajca, Veno Taufera, Gregora Strnišy, Sašy Vegri, Pavle Zidara i France Forstneriča. Ten kierunek rozwoju słoweńskiej poezji przełamał okres dominacji reizmu i strukturalistycznej teorii tekstu spod znaku Rolanda Barthes'a.

Dominanta egzystencjalistyczna jako cecha charakterystyczna oddzielnego nurtu mocno związanego z literaturą uwidoczniła się najpełniej w twórczości dramatycznej, określanej często jako „filozoficzny traktat na scenie", „współczesny antydramat" czy „dramat absurdu". Jej główni przedstawiciele, Primož Kozak i Marjan Rožanc, wywodzili się z kręgu pisma „Perspektive". Kozak podjął tematykę radykalnej wolności osoby i pułapek konformizmu. Wspomniany wcześniej Smole napisał z kolei egzystencjalistyczną parafrazę *Antygony.* Dla twórczości Dušana Jovanovicia kluczowa jest kategoria buntu, autor ten inspirował się zaangażowaną fazą filozofii Alberta Camusa i anarchizmem.

Egzystencjalizm miał również wpływ na słoweńskie malarstwo. Marij Pregelj (1913–1967) i Emerik Bernard (ur. 1937) wyrażali w swych obrazach skrajne, ekstatyczne stany egzystencjalne przez ekspresyjny patos i formy monumentalne (ikony u Bernarda), poszukując zbiorowych wartości archetypicznych, archaicznych pierwiastków bytu i korzeni wizualności. Herman Gvardjančič (ur. 1943) tworzył egzystencjalne intymne pejzaże, wpisując w nie elementy indywidualnej emocjonalności. Konceptualna sztuka grupy OHO (1966–1971) była radykalną krytyką sztuk plastycznych zmierzającą w kierunku egzystencjalnego wyzwolenia sztuki, otwarcia jej na praktyki codziennego życia. Członek tej formacji Marko Pogačnik (ur. 1944) przelał znaki egzystencjalnego zwątpienia w rzeźbę *Objekt Samomor* (1962) osadzoną w symbolice socjalizmu.

Logar C., *Eksistencialna filozofija. Analiza in kritika filozofije Martina Heideggerja*, knj. 1–2, Ljubljana 1981; Vasič M., *Eksistencializem in literatura*, Ljubljana 1984; Zadravec F., *Slovenska književnost II – 1945–1965*, Ljubljana 1967.

Marta Cmiel-Bażant

SŁOWEŃSKI PERSONALIZM

Prekursorem idei personalizmu był wśród Słoweńców krąg młodych katolickich myślicieli określanych mianem *križarji* – „krzyżowcy" (nazwa pochodzi od czasopisma „Križ na gori", przemianowanego później na „Križ", i ukazującego się w latach 1924–1930). Ruch związany z tym środowiskiem zakładał holistyczną odnowę życia człowieka w duchu chrześcijańskim, przemianę świadomości społeczeństwa i narodu, a także form i treści sztuki. Jego inicjatorem był poeta Anton Vodnik (1901–1965). Zdaniem związanego z tą formacją reprezentanta katolickiej lewicy France Vodnika (1903–1986) najbardziej istotne są w tej misji działania polegające na poszukiwaniu autentyczności, prowadzące do osobistego odrodzenia, nasycenia życia społecznego pierwiastkami duchowymi i humanistycznym etosem. Współpracował z tym kręgiem

również Edvard Kocbek (1904–1981), główny przedstawiciel słoweńskiego personalizmu, określający go mianem „biocentrycznej metafizyki” opartej na organicznych powiązaniach między jednostką, siłami społecznymi i Bogiem (koncepcja formułowana na łamach periodyku „Križ” już w 1928 roku). Ideowy kierunek ugrupowania ukształtował się pod wpływem kontaktu Antona Trstenjaka (1906–1996) z niemieckim ruchem Quickborn, którym kierował filozof i teolog Romano Guardini. Jego sympatykiem w późniejszym okresie był również Jože Pogačnik (1933–2002).

Elementy personalistyczne przenoszono do różnych sfer słoweńskiego życia intelektualnego jako czynniki zaangażowanej idei, stawiającej w centrum zainteresowania człowieka pojmowanego jako osoba w rozumieniu chrześcijańskim. Słoweńscy myśliciele koncentrowali się na problemach etycznych, także w rozważaniach na temat kwestii antropologicznych, społecznych i teologicznych (→ uniwersalizm). Idea ta rozwijała się w odpowiedzi na poczucie duchowego i moralnego kryzysu współczesnego człowieka i kryzysu tradycyjnych struktur społecznych, w tym Kościoła jako instytucji i ówczesnej polityki naznaczonej piętnem klerykalizmu (→ nowoczesność). Personalizm w takim kształcie, nazywany też chrześcijańskim egzystencjalizmem, miał duży wpływ na międzywojenną kulturę słoweńską. Tłumaczono teksty filozoficzne wywodzące się z tego nurtu, zwłaszcza autorów francuskich (Emmanuela Mouniera, Jacques’a Maritaina, Denisa de Rougemont, Maurice’a Blondela, Pierre-Henri Simona, Jeana Lacroix, José Bergamina), i dzieła literackie François Mauriaca, Georges’a Bernanosa, André Malraux, Antoine’a de Saint-Exupery’ego.

Personalistyczne idee rozwijano w czasopismach „Dom in svet” (1888–1944) i „Dejanje” (1938–1941), którego założycielem był Kocbek. Oba postrzegano jako forum postępowego odłamu katolicyzmu, gdzie kształtowały się ideowe fundamenty lokalnego wariantu personalizmu. Głównym teoretykiem pierwszego pisma był poeta France Vodnik, tomista zainspirowany filozofią Nikołaja Bierdiajewa. Obaj z Kocbekiem opowiadali się za autonomią sztuki (ale nie sztuką dla sztuki) i protestowali przeciwko wąsko pojętemu społecznemu utylitaryzmowi.

Na poglądy Kocbeka wpływała przede wszystkim filozofia Bierdiajewa i Kierkegaarda. Zaszczepił wśród Słoweńców w latach 30. zwłaszcza idee francuskiego rewolucyjnego personalizmu pochodzące z dwóch głównych źródeł – pism „Esprit” i „L’Ordre nouveau”. Bardziej interesował się pierwszym, osobiście znał jego założyciela Emmanuela Mouniera. Program przyjęty przez twórców periodyku zakładał pogłębianie życia chrześcijańskiego przez personalistyczną i wspólnotową rewolucję, która miałaby doprowadzić do ponownego renesansu zachodniej cywilizacji (to hasło przewodnie pojawiło się w pierwszym numerze „Esprit” z 1932 roku). Z tego kręgu Kocbek zaczerpnął również ideę ukierunkowanego socjalistycznie społeczno-politycznego zaangażowania (→ rewolucja). Własny personalistyczny program przedstawił w artykule *Misli o človeku* („Dom in svet”, 1936). Oparł go m.in. na koncepcji antropologicznego poznania Gilberta Chestertona i chrześcijańskim micie inkarnacji wpisanym w sposób postrzegania osoby i wspólnoty.

Personalistyczne wątki wpływały również na jego wizję narodu – wspólnoty biologicznej i duchowo-historycznej, w której jednostka znajduje ugruntowanie, naród zaś potrzebuje jej politycznej woli i odwagi. Sam Kocbek opowiedział się w ówczesnych realiach politycznych po stronie chrześcijańskiego socjalizmu, nawiązując do spuścizny Janeza Evangelista Kreka (1865–1917) i socjalizmu utopijnego Charles'a Péguy. Wybrał marksistowską koncepcję rewolucji w dziedzinie gospodarczo-społecznej i rewolucji duchowej przeprowadzanej przez personalistycznie ukierunkowanych chrześcijańskich socjalistów, dlatego też postanowił przyłączyć się do Frontu Wyzwolenia (Osvobodilna fronta) w czasie drugiej wojny światowej.

Trstenjak koncentrował się natomiast na psychospołecznych i antropologicznych aspektach personalistycznej koncepcji osoby, uzupełniając nimi filozoficzne poglądy Guardiniego będące jego główną inspiracją. Pracował jednocześnie jako psychoterapeuta. W 1939 roku opublikował w piśmie „Dejanje" esej *Človekova veličina je v osebnosti*, zainspirowany myślą Jacques'a Maritaina i Tomasza z Akwinu. Swoją metodę antropologicznego poznania nazywał *hoja za človekom*, parafrazując tytuł książki Tomasza à Kempis. Człowiek jest według niego bytem otwartym na transcendencję i ograniczonym przez immanencję, pełnym przeciwieństw, wspinającym się ku wyższym formom bytu. Obecnie Inštitut Antona Trstenjaka rozwija nadal antropologię filozoficzną i psychoterapeutyczną metodę patrona.

Bogo Grafenauer, Janez Gradišnik i Jože Zemljak pisali o personalistycznej wizji nowej Europy – federacji suwerennych wspólnot narodowych. Leon Žlebnik i Stanko Gogala wprowadzali koncepcję wolności osoby ludzkiej do dziedziny psychologii i pedagogiki. Prozaik i dramatopisarz Ivan Mrak (1906–1986) zainspirował się personalistyczną myślą Martina Bubera opartą na koncepcji dialogu i wprowadzał ją do tekstów słoweńskiej kultury, przede wszystkim przez dramatopisarstwo. Taras Kermauner rozwijał własną koncepcję ahistorycznego personalizmu łączącego się z afirmacją nurtu intymizmu w esejach na temat słoweńskiej literatury.

W ruchu „krzyżowców" istotna była również wywodząca się po części z teologii artystyczna koncepcja Nowej Rzeczowości (Neue Sachlichkeit; → uniwersalizm), polegająca na ukazywaniu opartego na samorozumieniu uduchowionego funkcjonowania chrześcijanina w świecie, w relacji do natury i historii. Jej wpływ widoczny jest w tomie poezji Kocbeka *Zemlja* (1934), a realizowali ją również w literaturze m.in. bracia France i Anton Vodnik. Franc Zadravec, analizując ten nurt w 1966 roku, wysunął tezę, że podstawą idealistycznej Nowej Rzeczowości była również filozofia personalistyczna i egzystencjalistyczna. Już po drugiej wojnie światowej, w latach 1969–2011, ukazywało się także czasopismo „2000: revija za krščanstvo in kulturo" popularyzujące założenia ideowe personalizmu.

Duży wpływ na współczesnych słoweńskich myślicieli i pisarzy miała zwłaszcza literacka twórczość Kocbeka. Tom *Zemlja* zdaniem France Vodnika przełamał tendencje indywidualistyczne i ekspresjonistyczne. Także w prozie

klarowały się personalistyczne idee (*Luči s severa*, 1932), a w esejach (cykl *Krogi navznoter*, 1934) osoba ludzka konfrontuje się z historią jako podmiot zdający sobie z sprawę z ciążącej na nim odpowiedzialności. W dzienniku *Tovarišija* (1949) postawa chrześcijańska łączy się bardzo wyraźnie ze społecznym zaangażowaniem. Teksty Kocbeka pozostały przez lata ważnym krytycznym głosem wobec realiów titowskiego socjalizmu, choć do jego kwestionowania dochodził stopniowo.

Bohinjski teden. Zbornik predavanj Akademskega kulturnosocialnega tedna SKAD Zarje v letu 1939, Ljubljana 1940; *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, ur. P. Kovačič-Peršin, Ljubljana 1988; Vasič M., *Eksistencializem in literatura*, Ljubljana 1984.

Marta Cmiel-Bażant

SVETOSAVLJE (ŚWIĘTOSAWIE)
(Serbia)

Powstały w latach 30. XX wieku i konsekwentnie przez zaangażowanych w politykę prawosławnych intelektualistów i duchownych (w tym teologów) utrwalany w serbskiej praktyce językowej termin ten dziś nierzadko utożsamiany jest z (serbskim) prawosławiem, de facto oznacza jednak zideologizowany/upolityczniony wariant zetnizowanego/unarodowionego wyznania traktowanego wręcz jako „idea narodowa", jedynie z nazwy (od sveti Sava / święty Sawa) nawiązującego do fundamentalnych dla narodowej tradycji religijnej dokonań świętego patrona Serbii. Dla niektórych jest więc *svetosavlje* „autentycznym Chrześcijaństwem w serbskim narodowym wydaniu, tzn. Prawosławiem przyjętym i urzeczywistnionym w przebiegu historii całego narodu serbskiego" (A. Jevtić, *Sveti Sava i Kosovski Zavet*, 1992), dla innych raczej serbską historiozoficzną koncepcją narodową albo „filozofią życia" (o. Justin Popović, *Svetosavlje kako filosofija života*, 1954/1993), najczęściej jednak przybiera kształt religijno-politycznej idei czy nawet ideologii wykorzystywanej instrumentalnie przez konserwatywne, radykalno-prawicowe i nacjonalistycznie usposobione środowiska społeczne (w tym po części cerkiewne) i związane z nimi kręgi polityczne. Skuteczne próby manipulacji prawosławiem i tradycją wyrosłą z teologicznej oraz historiozoficznej myśli św. Sawy – zwłaszcza w ostatniej dekadzie XX wieku – w istocie nie pozwalają dziś mówić o czytelnym i do końca doprecyzowanym pojęciu *svetosavlja*, stanowiącego elastyczne dla każdego interpretatora „ramy, w których od lat wielu stara się pomieścić własny koncept ideologiczny" (M. Đorđević, *Stvarni i prividni pluralizam u kulturi Srbije*, 2002), instrumentalnie i w kategoriach etnologicznych traktowane wyznanie jako „jedyny wyznacznik serbskości".

Początki znaczeniowego precyzowania *svetosavlja* jako „idei narodowej" przypadają na lata 30. i działalność związanego z orientacją etnonacjonalistyczną Serbskiego Klubu Kulturalnego (Srpski kulturni klub) w Belgradzie, skupiającego intelektualistów prawosławnych i teologów (w tym także rosyjskich emigrantów). W opublikowanym w 1932 roku studium *Svetosavska paralipomena* ich czołowy przedstawiciel Dimitrije Najdanović (1897–1986) zaproponuje rozumienie omawianego pojęcia jako „jedynej w serbskiej historii konstruktywnej idei odkrywającej świętą mesjańską ideologię". Wychodząc od św. Sawy jako „zbiorowego imienia narodu", „ojca serbskiej nacji/narodu", „największego serbskiego nacjonalisty", dzięki któremu „z chrześcijańskiego etosu zrodził się serbski etnos", w serbskim prawosławiu dostrzeże „integralną narodową ideę wspólnoty w Chrystusie", „najwyższą sublimację żywiołu narodowego", „źródło narodowego prawosławnego mesjanizmu" i „ideę meta-narodowości". Wraz z opublikowanym w 1935 roku artykułem bpa Nikolaja Velimirovicia *Nacionalizam svetog Save*, zawierającym opis „świętosawskiego organicznego i świętego pojmowania nacji, które wchłonęło ducha i krew narodu serbskiego i którym to (świętosawskim nacjonalizmem) dusza serbska oddycha przez wieki", umacniać się będzie teoretyczny trzon pragmatycznie spójnej – choć eklektycznej – ideologii. Wzmacniać ją będzie także wysoce kontrowersyjna opinia tego duchownego dotycząca zasług św. Sawy (na miarę Hitlera!) w dziele budowania Kościoła narodowego, „serbskiego – najstarszego na świecie – nacjonalizmu" (wówczas bardziej w znaczeniu „patriotyzmu") i „organicznego pojmowania nacji", dzięki której świętosawie już trwale wpisane zostanie w obręb przyszłych religijno-politycznych programów ideologicznych. Umacniając zideologizowaną wersję świętosawia jako prymarnego kodu narodowej tożsamości, będą one jeszcze dobitniej sakralizować nację (np. pochodząca z lat 50. Velimiroviciowska koncepcja narodu-Teodula, tj. sługi „wybrańca"; → naród bogonośca), ale też służyć urzeczywistnianiu szeroko pojętej wykładni społecznego konserwatyzmu i tradycjonalizmu. Ważna rola w kształtowaniu *svetosavlja* jako idei/ideologii w okresie między- i powojennym przypadnie także faszyzującemu „chrześcijańskiemu nacjonaliście" Dimitrije Ljoticiowi i jego organizacji „Zbor" (→ serbski faszyzm), wyraźnie sięgającej do wieloźródłowych (głównie francuskich i rosyjskich) koncepcji organicystycznych (doktryna tej formacji upowszechniana będzie już w realiach wojennych marionetkowego, kolaboracyjnego rządu Milana Nedicia), współpracującym z *Ljotićevcami* już na emigracji prawosławnym intelektualistom i młodszym duchownym – „uczniom" bpa Velimirovicia, jak o. Justin Popović, którzy (już w ostatnich dziesięcioleciach otoczeni kultem, a nawet – jak święty bp Nikolaj – wyniesiony na ołtarze) postrzegani będą jako „filary serbskiej duchowości" i „nauczyciele *svetosavlja*".

Odnoszące się do świętosawia publikacje wydawane po drugiej wojnie światowej, w tym Najdanovicia jako autora samego terminu (*Svetosavlje*, 1952; *Pravoslavlje i svetosavlje*, 1973) i Velimirovicia (m.in. *Srpskom narodu kroz tamnički prozor*, 1996 pośm.) – obydwu w warunkach powojennych

działających poza granicami Serbii (uznany przez władze komunistyczne za zbrodniarza wojennego Najdanović w Anglii, Kanadzie i Ameryce, Velimirović zaś – przez te same władze podejrzewany o kolaborację – do śmierci w 1956 roku w USA) – do końca lat 80. stanowić jednak będą nieobecny „drugi" nurt w obrębie kultury zdominowanej przez światopogląd marksistowski. Ich oddziaływanie w emigracyjnych środowiskach *Ljotićevców* przyczyni się jednak do późniejszego renesansu całej zideologizowanej wizji „religii narodowej" po rozpadzie Jugosławii w 1991 roku. Niemal niezauważona w samej Serbii pozostanie początkowo także propozycja „ucznia" bpa Velimirovicia – o. Justina Popovicia, który nie rezygnując z utrwalonego już opisu prawosławia serbskiego w kategoriach podstawowego kodu kulturowego i tożsamościowego, rozpozna w świętosawiu serbską „filozofię życia" (*Svetosavlje kao filosofija života*, 1954). W ten sposób ugruntowana już w wielu tekstach semantyka i obudowująca ją frazeologia sprawią jednak, że świętosawie od schyłku lat 80. coraz częściej w wypowiedziach niektórych przedstawicieli Cerkwi i świeckiej inteligencji zacznie zastępować termin „prawosławie", które – zinstrumentalizowane w latach 90. na fali wydarzeń wojennych, wzrostu nacjonalistycznego radykalizmu i publikacji kolejnych pseudonaukowych i quasi-teologicznych prac – zyska atrakcyjne zaplecze ideologiczne w postaci gotowego zestawu argumentów przydatnych w obronie izolacjonistycznej, a często nawet fundamentalistycznej wizji wiary, narodu i państwa.

Inną już (choć dla zrozumienia przyczyn powstania zideologizowanej wersji prawosławia na gruncie kultury serbskiej istotną) kwestię stanowi wynikająca z uwarunkowań historycznych podatność lokalnej (stanowiącej podstawowy kod kulturowy i tożsamościowy Serbów) wersji prawosławia, ale także samego jego „duchowego ojca" – św. Sawy, na wszelkiego rodzaju polityczne zabiegi instrumentalizacji, manipulacji i mistyfikacji. Istotna wydaje się także kwestia posługiwania się terminem „świętosawski", który – w przeciwieństwie do XX-wiecznego ideologicznego konceptu „świętosawia" – odnosi się pierwotnie do samej postaci św. Sawy i jego „tradycji", jednak występuje też we współczesnych zmonumentalizowanych wariantach znaczeniowych świętosawskiego fundamentu kultury, świętosawskiej duchowości czy nawet świętosawskiego narodu. Terminy te przywołują kilka aspektów jego średniowiecznej działalności: m.in. nadanie dziejom Serbii charakteru sakralnego i mistycznego, umocnienie diarchicznej zasady symfonii Państwa i Cerkwi, czy na przykład utożsamienie idei wybrańswa Sawy z ideą wybrańswa całego narodu. Wykraczający poza ramy zwykłych faktów historycznych religijny kult świętego, pomieszany z mającą także mityczne, legendarne podłoże (o rodowodzie ludowo-pogańskim) „świecką" nim fascynacją sprowadzają się w rezultacie do uwielbienia osoby, która w największym stopniu przyczyniła się do wyartykułowania serbskiej *dignitas.* Archetypiczna jakość tej postaci („bogonoścy", jak i sam → naród bogonośca), obecna od dawna na duchowym, historycznym i narodowo-ideologicznym poziomie serbskiej kultury, doprowadziła w końcu do jej

instrumentalizacji, co umożliwiło także ideologizację samego prawosławia, przekształconego w *svetosavlje*.

Đorđević M., *Negativna svetosavska paralipomena*, prired. P. Domonji, K. Đorđević Léonard, Novi Sad 2015; Gil D., *Prawosławie. Historia. Naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, Kraków 2005; *Srpska konzervativna misao*, ur. M. Đorđević, Beograd 2003.

Dorota Gil

SWOJSKOŚĆ – *DOMAČIJSKOST*
(Słowenia)

Związany z pojęciami *dom* (w znaczeniu ang. *home*) i *domač* (‘domowy’, również ‘swojski’) słoweński przymiotnik *domačijski* (‘swojski’) odsyła do takich treści, jak tradycyjny, idylliczny, nostalgiczny, związany z dzieciństwem, dający poczucie przynależności, tożsamości i bycia u siebie. W tekstach kultury leksem ten zachowuje świadomość istnienia przeciwstawnego zbioru znaczeń zawierającego odwołania do arbitralnego i autorytarnego rozumienia kultury, do którego należą takie składniki semantyczne, jak oddawanie czci, wyrzeczenie się czegoś w imię wyższych celów, szacunek do instytucji i posłuszeństwo wobec autorytetów. Przez użytkowników języka słoweńskiego wyobrażenia zawarte w pojęciu *domačijskost* (‘swojskość’) są ponadto traktowane jako cecha charakterystyczna dla narodowej kultury, obecna w niej w dłuższej perspektywie czasowej i podlegająca licznym modyfikacjom. Antropolożka Vesna Godina (*Zablode postsocializma*, 2015) jej korzeni upatruje nawet w specyfice średniowiecznych struktur gospodarczych i społecznych (→ kapitalizm). Najtrwalszym nośnikiem pojęcia pozostaje jednak tradycja romantyczna, związana z teorią natury jako źródła.

Wyobrażenia związane z określeniem domačijskost częściowo pokrywają się z uniwersalnymi obrazami szczęśliwego życia na wsi, znanymi chociażby z prac Jeana-Jacques’a Rousseau. Leksem ten z jednej strony rzeczywiście przywołuje obraz harmonijnie zorganizowanej wspólnoty, której członkowie są materialne niezależni, żyją w zgodzie z naturą i czerpią satysfakcję z pracy rąk własnych, ale już korpus tekstów pisanych *Gigafida* (Nataša Logar Berginc in dr., 2012) odsłania również zbiór negatywnie ocenianych właściwości: niesamodzielność w myśleniu, brak ogłady, strach i nieprofesjonalność. Akademicki słownik języka słoweńskiego *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (1970–1991, ur. A. Bajec in dr.) z kolei wskazuje na genetycznie wiejski charakter pojęcia, *domačijski* to: „ukazujący życie w domowym, chłopskim, prowincjonalnym środowisku”. We współczesnym dyskursie akademickim jest

najczęściej nacechowane negatywnie i oznacza przesadne wartościowanie kultury wiejskiej wynikające ze strachu przed obcością. Analizy kulturoznawcze kładą również nacisk na zawartą w nim zdolność do odrzucania i modyfikowania projektów ideologicznych, czyli moc tworzenia zwartych narracji.

Większość badaczy dopatruje się korzeni tzw. *domačijskiej* mentalności w okresie późnego oświecenia, kiedy stosunek do postulatów oświeceniowych miał podzielić Europę na racjonalistyczno-indywidualistyczną część zachodnią i jej wschodni/centralny obszar o dominacji kolektywistycznej świadomości romantyczno-ludowej: „W tym okresie [początek XIX wieku] panowała atmosfera zawłaszczania, podrabiania i powielania koncepcji oświeceniowych, co sprzyjało powstawaniu nowego nacjonalizmu, opartego na poczwórnym pokrewieństwie: języka, ducha narodu, ziemi i krwi lub rodu, które w niemieckim środowisku kulturowo-politycznym stało się dominującym kryterium przynależności narodowej" (B. Rotar, *Odbiranje iz preteklosti*, 2007).

Mniej wartościujący obraz wyłania się z prac, które przedstawiają słoweński romantyzm w świetle udanego kulturowego transferu romantycznego kosmopolityzmu na grunt słoweński (Marko Juvan, *Svetovna književnost na Kranjskem: transfer romantičnega svetovljanstva in oblikovanje nacionalne literature*). Charakterystyczne dla tej koncepcji napięcie między aspiracjami uniwersalistycznymi a potrzebą dookreślenia własnej wspólnoty etnicznej i kulturowej rzeczywiście odnalazło swoje odzwierciedlenie w poezji France Prešerna i rozważaniach teoretycznych Matiji Čopa. W poemacie Prešerna Krst pri Savici swojskość znajduje się w samym centrum egzystencjalnego dramatu głównego bohatera Črtomira: po przegranej wojnie religijnej Črtomir, pozbawiony symbolicznych i realnych składników tożsamości, decyduje się opuścić swój kraj. Utrata więzi z domem równa się egzystencjalistycznemu wrzuceniu w świat, w którym panują zasady związane z psychoanalitycznie rozumianym Prawem, narzucanym człowiekowi przez kulturę, co z jednej strony oznacza możliwość rozwoju i włączenia się w struktury nadrzędne, ale z drugiej przerywa więź łączącą człowieka z wewnętrznym ja, a tym samym utrudnia dostęp do prawdy, która zgodnie z koncepcją natury jako źródła znajduje się w człowieku.

Przekonanie, że fizycznie i moralnie zdrowy naród może się rozwijać tylko w środowisku wiejskim, w XIX wieku nabierało nowych znaczeń i objęło wiele aspektów życia publicznego, całkowicie zdominowało na przykład literaturę popularną i publicystykę tego okresu (→ konserwatyzm). Chociaż dzieła literackie o tematyce wiejskiej były często pisane przez przedstawicieli warstwy mieszczańskiej, dystans autora do życia na wsi zazwyczaj nie był odczuwalny. W sposób wyraźny do rozpowszechniania *domačijskiej* narracji przyczyniły się również akademickie badania świata wiejskiego (→ tradycja), które w rzeczywistości odzwierciedlały „idylliczną pamięć o utraconym domu, odczuwaną przez mieszkańców miast" (I. Sedej, *Vsakdanje življenje večinskega prebivalstva na Slovenskem v XIX stoletju*, 1991).

Paradygmat romantyczny, oparty o nawarstwiające się interpretacje twórczości Prešerna, już w drugiej połowie XIX wieku staje się najbardziej

oczywistym punktem odniesienia dla samoświadomości narodu. Postromantyczne interpretacje uczyniły z idyllicznych obrazów natury zawartych w poezji romantycznej tło dla opowieści o narodzinach narodu. Do walki o słoweńskość tych krajobrazów w roku 1895 włączył się ksiądz Jakob Aljaž, który za jednego guldena wykupił szczyt Triglavu i postawił na nim niewielką blaszaną wieżę. Prosta transakcja kupiecka, podważana przez niemieckie stowarzyszenia górskie (Alpenverein), przeniosła szczyt góry z porządku naturalnego do historycznego, a krajobrazy utrwalone w poemacie romantycznym stały się symbolicznym domem dla całego narodu (Triglav znajduje się na przykład w herbie narodowym).

Możliwość nowoczesnej politycznej ekspresji pojęcie *domačijskost* uzyskało w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku w postaci ruchu związanego z chrześcijańską nauką społeczną (*krščanski socialci*), którego celem strategicznym było uniezależnienie ekonomiczne chłopów od dużych właścicieli ziemskich i odizolowanie ich od zbyt radykalnych procesów modernizacyjnych. Przywódca ruchu Janez Evangelist Krek (1865–1917) marzył nawet o powrocie do archaicznych słowiańskich wspólnot wiejskich (*slovanske zadruge*) (*Črne bukve kmečkega stanu*, 1895). Zwolennicy ruchu agrarnego w międzywojniu z kolei wyznawali przekonanie, że gospodarka narodowa powinna się opierać na rolnictwie i moralnie odnowionej warstwie ludności wiejskiej (→ agraryzm). Jednoznacznie pozytywne interpretacje dopiero w latach 80. XX wieku podważył filozof Ivan Urbančič (1930–2016), dla którego *domačijskost* nie była już samowystarczalną kategorią źródłową, ale reakcją na konkretną sytuację historyczną pozostającą w ścisłym związku z pojęciem obcości (*tujstvo*): „W sferze publicznej [słoweński człowiek] wypełniał zadania stawiane mu przez ludzi z zewnątrz lub wynarodowionych rodaków, lecz źródła autentycznego europejskiego ducha pozostały dlań obce" (I. Urbančič, *Uvod v vprašanje naroda*, 1981). „Pierwotna, źródłowa duchowość" nie jest u Urbančiča bezpośrednio związana z językiem czy narodowością, co może wskazywać na to, że przynajmniej niektóre składniki semantyczne pojęcia *domačijskost* zostały ukształtowane przed powstaniem nowoczesnej narracji narodowej. Wyraz może bowiem odnosić się do przedstawicieli innych narodów i użytkowników innych języków, o czym świadczy współczesny komiks autorstwa pisarza Mihy Mazziniego i ilustratora Jakoba Klemenčiča zatytułowany właśnie *Domačijskost* (2011), w którym treści semantyczne związane z pojęciem „swojskości" – oceniane krytycznie przez autorów komiksu – reprezentuje kierowca autobusu mówiący po serbsku.

Kolejne rozszerzenie semantyczne – oparte na podziale obecnym w pracy Urbančiča – zaproponowały interpretacje wpisujące treści związane z domostwem w pokrewne pojęcie prowincji, przy czym zwracano uwagę szczególnie na dwie wspólne charakterystyki: specyficzne rozumienie czasu i przymus patrzenia na siebie oczami obcego. Czas prowincji jest podporządkowany czasowi centrum i pozostaje z nim w stosunku ambiwalencji, co oznacza, że traktuje siebie równocześnie jako jego część i jako coś, co mu się sprzeciwia. Simona Škrabec w pracy *Geografia wyobrażona. Koncepcja Europy Środkowej w XX wieku*

(wyd. katalońskie Valencia 2005, wyd. pol. Kraków 2013) wykazała, że podobny wzorzec tożsamości, jak słoweńskie wypracowały również inne środkowoeuropejskie społeczeństwa, należące do tzw. bliskiej prowincji. Terytoria słoweńskie przez wieki rozwijały się w oddaleniu od centrów kulturalnych i administracyjnych, ale równocześnie przez nie przebiegały ważne szlaki komunikacyjne, dlatego kultura powstająca na tych obszarach pozostawała w stałym kontakcie z kulturami „centralnymi" i przyglądała się im oczami „bliskiego obcego". Warunki te sprzyjały powstawaniu poczucia (gorzkiej) dumy i przekornej satysfakcji z życia daleko od centrum, która należy do składników omawianego pojęcia. Jedną z nowszych ilustracji tego wciąż aktywnego mechanizmu kulturowego możemy odnaleźć w scenie z filmu Branko Đuricia *Kajmak in marmelada* (2003), w której jeden z protagonistów skomentował niestosowne zachowanie głównego bohatera uwagą: „A co by powiedział na to niemiecki turysta?". Sens tej kultowej sceny sprowadza się do uświadomienia sobie prostej prawidłowości: przedstawicielom kultury prowincjonalnej zawsze towarzyszą treści związane z obecnością obcej, nadrzędnej i kontrolującej instancji – w filmie uosobionej w postaci niemieckiego turysty – kierując ich wyborami.

Kolejne zmiany w rozumieniu omawianego określenia odzwierciedlają ponowoczesny strach przed wszelkimi esencjonalnymi kategoriami. Współczesnym autorom zajmującym się tą problematyką na poziomie akademickim trudno zaakceptować takie kategorie, jak pierwotna czy źródłowa duchowość, stanowczo odrzucają również partykularyzm kulturowy i sentymentalną pochwałę życia wiejskiego. Z kolei te właśnie charakterystyki pojęcia *domačijskost* sprawiają, że jest ono nadal silnie obecne w kulturze popularnej.

Kmecl M., *Tisoč let slovenske literature*, Ljubljana 2004; Novak Popov I. (ur.), *Mesto in meščani v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*, Ljubljana 2006; Rus V., Toš N., *Vrednote Slovencev in Evropejcev*, Ljubljana 2005; Šaver B., *Nazaj v planinski raj: alpska kultura slovenstva in mitologija Triglava*, Ljubljana 2005.

Jasmina Šuler-Galos

TAMNI VILAJET
(Bośnia i Hercegowina)

Tamni vilajet (w dosłownym przekładzie 'zapadła/głucha prowincja' – także w kontekście mentalności jej mieszkańców) to jedno z pojęć charakterystycznych dla szeroko pojętej bałkańskiej kultury – używanych w szczególności na określenie Bośni i Hercegowiny lub tylko Bośni jako regionu, który od sąsiedniej słonecznej i tętniącej życiem Hercegowiny odróżnia specyficzna senna, mroczna atmosfera, dodatkowo wzmacniana przez surowy krajobraz

i niesprzyjającą aurę. Nazwa ta, w swojej wymowie pejoratywna, używana bywa również metaforycznie na określenie pewnych rejonów dawnego imperium osmańskiego (jak muzułmański Sandżak w Serbii i Czarnogórze, Kosowo czy część Macedonii) lub wręcz całych Bałkanów (tak opisanych choćby przez Marię Todorovą w książce *Imagining the Balkans* – jako składnik typowego imaginarium Europy dzikiej, zacofanej i nieucywilizowanej). Współczesna chorwacka kulturoznawczyni Katerina Luketić w książce *Balkan: od geografije do fantazije* (2013) analizuje m.in. przejęte z zewnątrz bałkańskie autostereotypy mówiące o tym półwyspie jako przestrzeni chaosu i nienawiści, zamieszkałej przez prymitywnych ludzi. *Tamni vilajet*, podobnie jak inne określenia tego typu (kocioł bałkański, beczka prochu czy zaczerpnięta z opowiadania noblisty Ivo Andricia *prokleta avlija* 'przeklęte podwórze'), jawi się w tym kontekście jako kolejna odsłona tego samego negatywnego wartościowania bałkańskiej przestrzeni kulturowej. Użycie w tej konstrukcji określenia zaczerpniętego z języka osmańskiej administracji budzi dodatkowe konotacje ze światem islamu (wilajet to jednostka administracyjna imperium osmańskiego podzielona na sandżaki), dlatego też omawiane pojęcie jest szczególnie popularne w dyskursie islamofobicznym, choć sam termin nie miał pierwotnie antymuzułmańskiego wydźwięku. Został zaczerpnięty z ludowego tekstu epickiego o tym samym tytule. *Tamni vilajet* jest w nim krainą, w której panują kompletnie ciemności, a wędrowcy gubią się bezpowrotnie, kryje się w niej jednak skarb: legendarne źródło życia ukryte wśród drogocennych kamieni (jak głosi legenda, żałować będzie zarówno ten, kto je weźmie ze sobą, jak i ten, kto ich nie ruszy). Z czasem, w pierwszej dekadzie XX wieku – za sprawą historycznoliterackiej formacji lokalnego realizmu, określanej w dziejach tutejszej kultury jako *pripovjedačka Bosna* („Bośnia narracyjna") – widzenie tego kraju jako głuchej prowincji, naznaczonej przez fatum i upiory przeszłości, przeniosło się do szerszej świadomości i stało się dyżurnym motywem literackim, na przykład w opowiadaniach Petara Kočicia, Ivo Andricia, Borivoje Jefticia czy Hasana Kikicia, którch akcja osadzona jest w błotnistych, nieprzyjaznych zakątkach terytorium naznaczonego przez „przekleństwo historii" – czego wyrazem jest tytuł pierwszej antologii prozy bośniacko-hercegowińskiej pod redakcją Jovana Kršicia *Sa strana zamaglenih* (1928). Od lat 80. XX wieku pod tytułem „Tamni vilajet" ukazywała się seria jugosłowiańskich antologii prozy fantastycznej (tytuł nawiązywał do legendarnej krainy rządzącej się swoimi prawami), później jednak, w przededniu rozpadu Jugosławii, w atmosferze rosnącej wrogości między Serbami, Chorwatami i Bośniakami termin ów nabiera wyłącznie pejoratywnego, islamofobicznego znaczenia i przenosi się do języka publicystyki, z czasem zaś do polityki. Takie określenie Bośni i Sarajewa jako miejsc, w których Serbowie doświadczają ze strony muzułmanów dyskryminacji i ucisku „podobnego do tego z czasów osmańskich", pojawia się w wydawanych w Belgradzie czasopismach „Duga" i „Intervju" (piszą o tym Miljenko Jergović w tekście *Tamni vilajet za sve je nas obećana zemlja*, 2014 i Esad Bajić *Druga strana priče o tamnom vilajetu*, 2016). Po 1991 roku

określenie *tamni vilajet* coraz częściej zaczęło się pojawiać w oficjalnych przemówieniach – zarówno przedstawicieli serbskich środowisk nacjonalistycznych ogniskujących się wokół Slobodana Miloševicia i Radovana Karadžicia, jak i chorwackich polityków skupionych wokół Franjo Tuđmana i jego partii Chorwacka Wspólnota Demokratyczna (Hrvatska demokratska zajednica – HDZ): „To, jak mówiło się i pisało o Bośni i muzułmanach na Pantovčaku, rymowało się z głosem z Dedinja – wyrażenie *tamni vilajet* przeszło do prasy i telewizji" (M. Jergović, *Tamni vilajet…*). Wielu intelektualistów bośniackich, nie tylko muzułmańskich, starało się korygować to krzywdzące spojrzenie na Bośnię. W 1994 roku ukazał się w periodyku „Oslobođenje" tekst Manojlo Tomicia *Odbrana civilizacije*, w którym autor pisze, że „ani ten kraj, ani cywilizacja islamska to nie żaden średniowieczny *tamni vilajet*, jak chce się go często postrzegać na Zachodzie, lecz w pełni demokratyczny kraj, który staje po stronie tolerancji, uniwersalnych wartości i koegzystencji" (M. Tomić, *Odbrana civilizacije*, „Oslobođenje", br. 16398, 4 II 1994).

We współczesnej literaturze bośniackiej to zestereotypizowane pojęcie – jako uwewnętrznione, konwencjonalne spojrzenie na Bośnię z zewnątrz – pojawia się m.in. u Dževada Karahasana (*Izvještaji iz tamnog vilajeta*), Irfana Horozovicia (*Imotski kadija*) i Nenada Veličkovicia (*Sahib*). Nawiązał do niego także chorwacki kulturoznawca Aljoša Pužar w książce *U tamni vilajet – kulturalni studiji liminalnosti* (2007).

Kazaz E., *Predgovor*, w: *Antologija bosansko-hercegovačke pripovjetke XX vijeka*, ur. E. Kazaz, N. Kovač, I. Lovrenović, Sarajevo 2000; Lukić K., *Balkan: od geografije do fantazije*, Zagreb–Mostar 2013.

Agata Jawoszek-Goździk

TAMNI VILAJET
(Czarnogóra)

Tamni vilajet w dosłownym, nacechowanym pejoratywnie znaczeniu jest jednym z pojęć charakterystycznych dla czarnogórskiej i bośniackiej (→ *tamni vilajet* – Bośnia i Hercegowina) oraz szerzej – bałkańskiej kultury, oznaczającym głuchą prowincję, miejsce, do którego nie dociera cywilizacja i w którym zatrzymał się czas (K. Luketić, *Balkan: od geografije do fantazije*, 2013). Określenie to w przypadku czarnogórskim używane jest przede wszystkim w odniesieniu do zamieszkałego przez muzułmanów transgranicznego regionu Sandżak, rozciągającego się na terytorium Czarnogóry i Serbii. Z tego też względu pojęcie jest szczególnie chętnie wykorzystywane w nacechowanym emocjonalnie dyskursie islamofobicznym. Jest to swoisty paradoks, albowiem

termin *vilajet* zapożyczony został z języka osmańskiej administracji i oznacza jednostkę administracyjno-wojskową podzieloną na sandżaki (dosł. 'chorągwie'). *Tamni vilajet*, nawet jeśli jego znaczenie zostaje zawężone do Sandżaku lub obszaru Półwyspu Bałkańskiego zamieszkałego przez muzułmanów, stanowi również odzwierciedlenie negatywnego wartościowania Bałkanów (mrocznych, dzikich, zacofanych, niebezpiecznych) przez opozycję do Europy (jasnej, ustrukturyzowanej, nowoczesnej, przewidywalnej). Podobny językowy obraz świata niosą inne określenia, takie jak kocioł bałkański czy bałkańska beczka prochu.

Zbitka *tamni vilajet* została zaczerpnięta z epiki ludowej. Pojawia się w niej jako obfitująca w ukryte skarby legendarna kraina, którą spowija „wieczna ciemność". Topos Sandżaku, postrzeganego właśnie jako *tamni vilajet* w literaturze czarnogórskiej (bądź muzułmańsko-czarnogórskiej; kwestia nazewnictwa tej literatury jest problematyczna), adaptowali Ćamil Sijarić (1913–1989) i Husein Bašić (1938–2009). Sandżak z opowiadań Sijaricia wpisuje się m.in. w tzw. *palanački mentalitet* (R. Konstantinović, *Filosofija palanke*, 1981). Ukuty przez Konstantinovicia termin oznacza prowincjonalną bałkańską mentalność, poczucie skazania na wieczne bytowanie pomiędzy miastem i wsią, w przestrzeni silnie naznaczonej przez fatum historii. Akcja utworów Sijaricia zwykle osadzona jest w zapadłych, odciętych od cywilizacji górskich wioskach. Sandżak jawi się w nich jako zaścianek rządzony przez metafizyczne „siły wyższe" sprzyjające rodzeniu się postawy typowego „bałkańskiego fatalizmu". Konserwatyzm jego mieszkańców wynika – jak pisze Konstantinović – z „plemiennej mentalności" i strachu przed utratą własnej tradycji. Jako ziemia obiecana lub utracona macierz często mieszkańcom Sandżaka jawi się Turcja.

Jednocześnie Sandżak postrzegany jako *tamni vilajet* funkcjonuje, zarówno w prozie Sijaricia jak i Bašicia, jako region odznaczający się dużą różnorodnością kulturową i etniczną, co jest zarówno jego bogactwem, jak i przekleństwem. Jako przestrzeń pogranicza obszar ten pozostaje poza głównymi centrami, jawi się jako „zapomniany przez Boga i ludzi kraniec świata". Takie stereotypowe widzenie jest komplementarne w stosunku do tutejszego postrzegania Bośni (głównie ze względu na dawną przynależność administracyjną i ciągłą dominację islamu). Czarnogórski historyk Zvezdan Folić, autor opracowania *Istorija muslimana Crne Gore 1455–1918* (2013), uważa, że poczucie tożsamości mieszkańców Czarnogóry cechuje swoisty eklektyzm wartości, w którym dla czarnogórskich muzułmanów kwestię kluczową stanowi kultura islamu, dla Serbów i Czarnogórców zaś tradycja prawosławna (związana z jednej strony z kolebką serbskiej państwowości Raśką, a z drugiej – z dziejami państwa czarnogórskiego – Dukli i Zety), w obu przypadkach są to jednak wartości konserwatywne (→ konserwatyzm) łączone z patriarchalną kulturą pasterską i cechującym wszystkie grupy etniczne przywiązaniem do „ziemi dziadów" (*đedovina*). Są to pierwiastki, które Srboljub Dimitrijević, autor filozoficznego traktatu *Belezi iz vilajeta* (2008), przypisuje bałkańskiej prowincji. Jednocześnie w jego postrzeganiu „ciemnego zaścianka" dostrzegalny jest

pewien sentyment i nostalgia. *Vilajet* jawi mu się jako miejsce „graniczne i mistyczne, którego nie sposób zrozumieć i zdefiniować”. *Tamni vilajet* w czarnogórskiej kulturze funkcjonuje więc w sposób podwójny – z jednej strony jako metafora zaścianka, przestrzeń przeklęta i wyklęta, z drugiej zaś imaginarium ojczyzny, kraina przodków, której fenomen jest zrozumiały jedynie dla tych, co się z niej wywodzą. Jako idea *tamni vilajet* to przede wszystkim miejsce pamięci, literacki i kulturowy topos powiązany ściśle z bałkańską tożsamością, która – jak pisała Maria Todorova – oscyluje pomiędzy poczuciem dumy i wstydu (M. Todorowa, *Bałkany wyobrażone*, wyd. pol. 2008).

Novopazarski sandžak, w: *Istorijski leksikon Crne Gore*, t. 4, ur. Š. Rastoder, Ž.M. Andrijašević, Podgorica 2006, s. 934–935.

Agata Jawoszek-Goździk

TITOIZM

Pojęcie titoizmu (serb./chorw. *titoizam*, słoweń. *titoizem*) oznacza jugosłowiańską wersję socjalizmu (→ socjalizm), którego nazwa pochodzi od twórcy, jednego z ideologów i jego głównego politycznego reprezentanta – Josipa Broz Tito (1892–1980), nazwanego „pierwszym heretykiem komunizmu” (Christo Miszkow w artykule *Приключенията на храбрия войник Броз*, „Минало” 2004, бр. 01). Pod tym względem titoizm zestawia się z nazwami innych wariantów socjalizmu, jak stalinizm i maoizm, rozumianych jako synonimy modelu radzieckiego i chińskiego. Określenie pojawiło się (początkowo w dyskursie prasowym) wkrótce po wybuchu sporu pomiędzy Biurem Informacyjnym Partii Komunistycznych i Robotniczych (Kominformem) a Komunistyczną Partią Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije) i po – będącym jego bezpośrednią konsekwencją – oficjalnym zerwaniu Jugosławii z ZSRR 28 czerwca 1948 roku w Bukareszcie. Głównymi przyczynami rozłamu było odrzucenie rezolucji Kominformu i kontrowersje wokół kwestii federacji bałkańskiej i jugosłowiańskiej wspólnoty politycznej, a także przewodnictwa radzieckiego w światowym ruchu socjalistycznym – maskowane powodami ideologicznymi. W prasie radzieckiej określenia „titoizm” używało się w znaczeniu rewizjonizmu oraz zdrady haseł i idei socjalizmu, natomiast na Zachodzie jako mniej represyjnego jego wariantu lub miękkiego totalitaryzmu; w samej Jugosławii termin ten nie był wówczas stosowany (S. Ravlić, *Eponimizacija ideološke promjene u Hrvatskoj 1989–2005*, „Annali Hrvatskog politološkog društva”, 2, 2005). Również sam Tito z ostrożnością i dystansem podchodził do tego sformułowania z uwagi na świadomość, że frakcyjność i rewizjonizm (jako największe grzechy komunistów) rozbijają

ideologiczną jedność i spójność marksizmu: „Titoizm jako osobny kierunek ideowy nie istnieje, gdyż nie zdołaliśmy niczego nowego wnieść do studiów nad marksizmem-leninizmem. Chodzi jedynie o to, że udało się nam najpełniej zastosować tę naukę. Ponieważ nie ma niczego nowego, nie ma więc i nowego kierunku" (V. Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, 1984). Zasadniczą rolę w ukształtowaniu titoizmu (jako „trzeciej drogi" bazującej na teorii socjalistycznej) oprócz samego Tity odegrali: w sferze ideologicznej Czarnogórzec Milovan Đilas (1911–1995), w zakresie doktryny ekonomicznej Słoweńcy Edvard Kardelj (1910–1979) i Boris Kidrič (1912–1953), a w organizacji państwa Serbowie Aleksandar Ranković (1909–1983) i Koča Popović (1908–1992).

Pomimo zerwania z socjalizmem radzieckim titoizm dalej funkcjonował w obrębie pojęć marksizmu i pozostawał wierny zasadniczym pryncypiom socjalizmu, choć równocześnie charakteryzowała go specyficzna rewizja klasycznego marksizmu-leninizmu. W odróżnieniu od leninowskiego imperatywu przemocy i maoistycznych idei permanentnej rewolucji jugosłowiański socjalizm odszedł od konieczności użycia siły w procesie socjalistycznego rozwoju (→ postęp), kładąc nacisk na pokój, stabilizację i społeczny dobrobyt. Specyfikę titoizmu określa kilka istotnych elementów wyróżniających jugosłowiański wariant socjalizmu na tle ich innych modeli, zwłaszcza wzorca znanego z ZSRR. Spersonalizowaną wykładnią i konstytutywnym elementem titoizmu był sam Tito – jego osoba i oficjalnie poddany heroizacji (legenda partyzantki) wizerunek przywódcy narodu („titowskiego plemienia"), będący również gwarantem integralności państwa. Kluczowym założeniem tej doktryny okazała się także polityczna niezależność Jugosławii w geopolitycznym konflikcie dwóch bloków, zachodniego (kapitalistycznego) i wschodniego (socjalistycznego). Wyrazem dążenia do korzystnej neutralności stało się podpisanie na Wyspach Briońskich w 1956 roku (z przedstawicielami Egiptu i Indii) deklaracji inicjującej powstanie trzeciego światowego bloku, nazwanego Ruchem Państw Niezaangażowanych (Pokret nesvrstanih, oficjalnie powołany do życia w Belgradzie w 1961 roku).

W odróżnieniu od klasycznego marksizmu titoizm uznał przesadną centralizację za czynnik umożliwiający rozrost biurokracji i zbyt dużą eksploatację sił społecznych. Dokonana w jego ramach polityczna i gospodarcza decentralizacja państwa została wzmocniona dodatkowo ochroną własności prywatnej i liberalizacją systemu politycznego. Istotnym elementem tej strategii okazała się także rezygnacja z centralizmu w strukturze administracyjnej Jugosławii (podział na sześć republik i dwa regiony autonomiczne), co faktycznie było realizacją titowskiej idei federalizmu. Ostatecznym efektem tego projektu była decentralizacja stosunków ekonomicznych w społeczeństwie na zasadzie tzw. samorządu pracowniczego (*radničko samoupravljanje*) w przedsiębiorstwach (nie tylko produkcyjnych), co miało być kolejnym etapem – i efektem wewnętrznej logiki – rozwoju socjalizmu (przejście od własności państwowej do społecznej) (→ kapitalizm).

Za naczelną zasadę stosunków w państwie jugosłowiańskim, jak również w pewnym okresie podstawę istnienia postulowanego przyszłego wspólnego narodu uchodziło hasło „braterstwa i jedności" (→ *bratstvo i jedinstvo*), które funkcjonowało już w czasie komunistycznej partyzantki, a w nowej rzeczywistości federacyjnego państwa stało się fundamentem jugosłowiańskiego patriotyzmu. W ogólnych założeniach miało aspekt społeczny (niwelowanie różnic ekonomicznych i zjawiska alienacji) i narodowościowy (przezwyciężanie podziałów etnicznych).

Titoizm, podobnie jak inne modele socjalizmu, bardzo często posługiwał się w swojej retoryce liczbą mnogą, zwłaszcza kolektywistycznym zaimkiem zbiorowym „my". Na integracyjne tendencje jugosłowiańskiego socjalizmu, obecnego na każdym etapie kształcenia (→ kształcenie) nowego człowieka, wskazywała Slavenka Drakulić (ur. 1949) w książce *Kako smo preživjeli komunizam i čak se smijali* (1991), podkreślając, że obywatele „nie istnieli w innej formie gramatycznej". W systemie oświaty (→ oświata) funkcjonowało ponadto specyficzne traktowanie historii poszczególnych (tworzących Jugosławię) republik – podręczniki szkolne zawierały ujednoliconą, podporządkowaną państwowej ideologii wykładnię narodowych dziejów z ostrożnie zarysowanymi historiami lokalnymi (wpisującymi się w afirmację internacjonalistycznego porządku) (→ historia). Ideologicznie funkcjonalnymi elementami titoizmu były także hasła walki (odwołującej się do tradycji partyzanckiej i połączonej z kategorią → rewolucji, a stanowiącą mit założycielski i początek historii państwa) oraz pracy mającej znaczenie antropologiczne i integracyjne.

Titoizm jako ideologia wewnętrznie dynamiczna i ewoluująca doczekał się zróżnicowanej, także krytycznej recepcji. Kluczowym wewnętrznym krytykiem doktryny okazał się jeden z jej najważniejszych ideologicznych apologetów – Milovan Đilas. Po rozłamie w obozie socjalistycznym stał się zaciętym krytykiem stalinizmu i zwolennikiem demokratyzacji systemu komunistycznego. W 1953 roku opublikował w czasopiśmie „Borba" i „Nova misao" kilka artykułów, w których poddał krytyce partyjny monopol, biurokratyzację systemu i przywileje nomenklatury. Wśród powodów, które doprowadziły do poróżnienia Đilasa i Tity (po 1952 roku), wymienia się: stosunek do ideologicznej „czystości" Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije) i jego roli w budowie państwa i narodu, spór dotyczący rozumienia „walki klasowej", kierunku i tempa reformowania socjalistycznego społeczeństwa.

Jeden z najważniejszych serbskich intelektualistów drugiej połowy XX wieku Dobrica Ćosić (1921–2014) przedstawiał odmienne (najczęściej krytyczne) definicje titoizmu. Był dla niego „epoką negatywnego postępu" i „ruchem od złego ku gorszemu" (*Srpsko pitanje – demokratsko pitanje*, „Književne novine" 1987, br. 743), ale również systemem bazującym na „politycznych różnicach w porównaniu z innymi reżimami partii komunistycznych z nadzieją na lepsze" (*Promene*, 1993). Ćosić nie podważał porządku państwowego, zawsze też mówił o titoizmie, a nie o komunizmie, na jego temat prezentował różne poglądy, odrzucając sposoby jego realizacji, ale nie ideowe podstawy. Wypowiadał się o nim również

z entuzjazmem: „Titoizm jest najbardziej przystępnym i pod każdym względem najdogodniejszym politycznym systemem w XX wieku. Będzie się za nim tęsknić, gdy go zabraknie. Będzie złotą erą Jugosławii" (*Promene*, 1993).

Próby zdefiniowania i wskazania najważniejszych właściwości titoizmu podejmował się wielokrotnie Predrag Matvejević (1932–2017), który twierdził, że „nie był on doktryną ani nawet ideologią w pełnym znaczeniu tego słowa", choć często „próbował się usprawiedliwiać za pomocą ideologii, czasem zaś przykryć doktrynę. Był bardziej praktyką niż teorią" („Jutarnji list", 4 V 2010). Matvejević prezentował też krytyczne stanowisko wobec samego Tity, do którego nawet apelował o „rezygnację ze wszystkich funkcji", uważając, że dożywotnie skupianie przez niego całej władzy pozostaje w sprzeczności z ideą socjalizmu. Oskarżał go także o wywołanie sporów pomiędzy Chorwatami i Serbami, mimo że wcześniej i jedni, i drudzy go sławili (*Jugoslavenstvo danas*, 1982).

Titoizm po śmierci Tity, jak również po rozpadzie Jugosławii (a także współcześnie) funkcjonuje w szerokiej perspektywie różnych zjawisk, dla których jest istotnym punktem odniesienia. Jednym z najbardziej charakterystycznych jest antytitoizm (*antititoizam*), który – zdaniem Latinki Perović (ur. 1933) – utożsamiany jest z antykomunizmem czy też ewentualnie negacją Jugosławii jako wspólnoty wielonarodowej: „Antytitoizm po śmierci Tity stał się zasłoną dla odrzucenia Jugosławii jako wspólnego państwa" (O. Milosavljević, *Činjenice i tumačenja. Dva razgovora sa Latinkom Perović*, 2010). Istnieje również model prowadzenia polityki zagranicznej wzorowanej na strategii Tity, zwany neotitoizmem (*neotitoizam*), za jego reprezentanta można uznać Aleksandra Vučicia (ur. 1970). Popularnością w republikach postjugosłowiańskich cieszy się także titostalgia (*titostalgija*) i titomania (*titomanija*) jako elementy szerokiego zjawiska sentymentu do Jugosławii nazywanego jugonostalgią (*jugonostalgija*).

Kuljić T., *Sećanje na titoizam. Između diktata i otpora*, Beograd 2011; *Tito – viđenja i tumačenja. Zbornik radova*, ur. O. Manojlović Pintar i dr., Beograd 2011; Velikonja M., *Titostalgija. A Study of Nostalgia for Josip Broz*, Ljubljana 2008.

Damian Kubik

TRADYCJA GŁAGOLICKA
(Chorwacja)

Refleksja na temat tradycji głagolickiej w Chorwacji toczy się wokół dwóch pojęć – *glagolizam* ('głagolityzm') i *glagoljaštvo* ('ruch głagolicki'). To pierwsze charakteryzuje się m.in. jako wielosetletni nurt w życiu religijnym

i kulturalnym kraju, którego wyznacznikiem było pismo głagolickie i liturgia słowiańska (J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, 1997). Według innych definicji to ruch przejmujący nazwę od głagolicy, najstarszego znanego pisma słowiańskiego, które odegrało wielką rolę w walkach narodów słowiańskich w średniowieczu z obcym klerem i cudzą dominacją – z Niemcami w przypadku Czechów i Morawian, Grekami, jeśli chodzi o ówczesnych mieszkańców Macedonii, Kościołami katolickim i prawosławnym w przypadku bośniackich bogomiłów oraz z kurią rzymską i klerem łacińskim wśród Chorwatów. Pierwszy tak szerokie znaczenie miał nadać głagolityzmowi slawista Vatroslav Jagić (1838–1923) (J. Hamm, *Glagolizam*, w: *Enciklopedija Jugoslavije*, t. 3, 1958; tenże, *Glagolizam i njegovo značenje za Južne Slave*ne, 1965). Podobny wątek można znaleźć u Eduarda Hercigonji (ur. 1929), który w drugim wydaniu *Encyklopedii Jugosławii* (1986) jako nadrzędną kategorię zaproponował termin *glagoljaštvo* zamiast dawnego *glagolizam*. To ostatnie pojęcie oznaczało u niego ideologicznie zorientowany ruch głagolicki związany z oporem wobec obcych wpływów cywilizacyjnych dążących do supremacji nad tradycją lokalną. Ukuty przez Hercigonję termin *glagoljaštvo* obecny jest też w późniejszej encyklopedii (*Encyklopedija Leksikografskog zavoda Miroslav Krleža*, 1999–2009) i tłumaczy się go jako charakterystyczny segment chorwackiej kultury dominujący w średniowieczu, na który składały się: pismo głagolickie i bośniacka cyrylica, wszystkie teksty stworzone przy użyciu tych alfabetów, liturgia głagolicka oraz literackie i muzyczne formy związane z kultywowaniem tego dziedzictwa. W kolejnym kompendium – *Istarska enciklopedija* – podstawowe określenie „głagolityzm" oznacza wielosetletni opór (głównie chorwackich) księży posługujących się liturgią słowiańską wobec hegemonii i dominacji Kościoła katolickiego oraz uniwersalizmu i kosmopolityzmu liturgii łacińskiej. W opracowaniu tym zaznacza się jednak, że współcześnie działalność kulturalna, religijna i oświatowa księży związanych z liturgią słowiańską funkcjonuje najczęściej pod pojęciem *glagoljaštvo* (*Istarska enciklopedija LZMK*, 2005).

Tradycja głagolicka w zasadzie od czasów Cyryla i Metodego, poprzez synody w Splicie w 925 i 928 roku, a następnie w okresie około stu lat walki o zachowanie głagolicy i liturgii w obrządku słowiańskim, określiła chorwacki profil chrześcijaństwa i życia religijnego, stając się jednym z podstawowych symboli narodowej i kulturowej tożsamości Chorwatów, kształtowanej w sytuacji ich stałego kontaktu ze zmiennie wartościowanymi na przestrzeni wieków wschodnimi chrześcijanami i ludnością muzułmańską (→ konfesje – Chorwacja). Kwestia pojawienia się głagolicy na ziemiach chorwackich nie jest jasna. Uznaje się, że do kontaktu Chorwatów z pismem doszło na wybrzeżu Adriatyku jeszcze za życia Cyryla i Metodego – albo podczas ich podróży na Morawy w 863 roku, albo w trakcie wyprawy do Rzymu (866–867), kiedy przemieszczali się północnym pasem wybrzeża. Jako wiarygodną wersję podaje się też informację o dotarciu na Kvarner i północnodalmatyńskie wyspy uczniów Metodego (tuż po jego śmierci w 885 roku). Coraz bardziej popularne

jest także przekonanie, że szerzenie się języka cerkiewnosłowiańskiego i głagolicy wśród Chorwatów było celowym działaniem skonfliktowanego z Rzymem Bizancjum, które usiłowało rozciągnąć protektorat nad wybrzeżem dalmatyńskim. Obecność „nauk Metodego" w liturgii Chorwatów potwierdza list z 925 roku papieża Jana X do arcybiskupa splickiego Ivana.

Na tradycję głagolicką składają się poza liturgią słowiańską (obecną głównie w Istrii, na wyspach w Zatoce Kvarnerskiej, w regionie Liki, Krbavy, częściowo w Dalmacji i na terenie archidiecezji zagrzebskiej – Pounje, Pokuplje) także literatura i sztuka średniowieczna (apokryfy, przypowieści, poezja) i teksty pozareligijne – przede wszystkim o charakterze prawnym (statuty, kodeksy, testamenty, dokumenty poświadczające granice poszczególnych gmin). Częściowo taki charakter ma najstarszy zabytek spisany alfabetem głagolickim – płyta z Baški (Bašćanska ploča) datowana na ok. 1100 rok, poświadczająca przejściowe stadium głagolicy między obłą macedońską a kanciastą chorwacką i będąca aktem darowizny ziemi, którą chorwacki król Zvonimir przekazał opactwu św. Łucji w pobliżu miejscowości Baška na wyspie Krk. Inskrypcja na płycie zawiera także informację o budowie kościoła w tym miejscu. Płytę z Baški chorwacki językoznawca Stjepan Ivšić (1884–1962) nazwał „drogim kamieniem" chorwackiego języka, a Eduard Hercigonja pisał, że dzięki niej Chorwaci „wypłynęli z mroku swojej nieudokumentowanej historii" (E. Hercigonja, *Tropismena i trojezična kultura hrvatskoga srednjovjekovlja*, 2006). Teksty zapisane głagolicą miały wpływ także na rozwój literatury renesansowej, a fakt, iż uważano to pismo za dzieło św. Hieronima (nazywano je *littera Hieronymiana*) do 1858 roku, kiedy Pavol Šafárik (1795–1861) wykazał, iż jego twórcą jest św. Cyryl, przydawał mu szacunku wśród humanistów i potęgował potrzebę jego badania. Głagolickie były pierwsze druki chorwackie (*Misal po zakonu rimskoga dvora*, 1483) i drukarnie (Kosinj, Senj, Rijeka). Do połowy XIII wieku chorwackie piśmiennictwo głagolickie czerpało wzory z bizantyńskich źródeł i było zwrócone ku Wschodowi, śledząc tradycję cyrylometodejską. Rewizji słowiańskich ksiąg liturgicznych według obrządku rzymskiego i tekstów biblijnych według tekstu Wulgaty dokonano w połowie XIII wieku. Uważa się, że proces okcydentalizacji tegoż piśmiennictwa zakończył się pod koniec XIV wieku, nie był jednak całkowity. Kres świetności tradycji głagolickiej przypada na wiek XVI i jest związany ze zwycięstwem w Chorwacji prądów humanistyczno-renesansowych. Sama głagolica przetrwała w kraju aż do XX wieku, przede wszystkim na wyspie Krk, a za symboliczny moment świadczący o tym, że przestała być pismem żywym, uważa się rok 1927, kiedy czeski filolog Josef Vajs (1865–1959) – związany z Instytutem Starosłowiańskim na wyspie Krk – ogłosił pomnikowe wydanie głagolickiego mszału chorwackiego w transliteracji łacińskiej. Współcześnie pamięć o tradycji głagolickiej kultywuje się m.in. w Istrii, gdzie znajduje się Aleja Głagolitów, na którą składa się jedenaście pomników usytuowanych między miejscowościami Roč i Hum.

Odwołania do tradycji głagolickiej zasadniczo oscylują wokół idei uniwersalizmu (→ uniwersalizm – Chorwacja). Pisze się w związku z tym

o uniwersalistycznych tendencjach dotyczących wizji zjednoczenia kościelnego Słowian w XIX wieku, partykularności chorwackiego Kościoła korzystającego z liturgii słowiańskiej, przeciwstawiając ją uniwersalizmowi Kościoła katolickiego jako takiego (od średniowiecza do Soboru Watykańskiego II), oraz – pod koniec XX wieku – chorwackim ekskluzywizmie, który polegałby na wykorzystywaniu głagolicy jako narodowego symbolu przeciwstawianego serbskiej cyrylicy.

W XIX wieku w związku z popularnością problematyki słowianofilskiej i wzrostem zainteresowania badaczy historią i kulturą Słowian zaczęto – za sprawą wspomnianego już slawisty Vatroslava Jagicia – prowadzić badania nad głagolicą, doszło też do prób jej ideologizacji. Na gruncie chorwackim zainteresowanie tym obszarem chorwackiej tradycji wykazywał przede wszystkim biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), zwolennik jugoslawizmu (→ jugoslawizm – Chorwacja), który zakładał wieloaspektową integrację Słowian południowych, w tym także na planie religijnym. Ten propagator liturgii głagolickiej na terenach chorwackich i zwolennik jedności chrześcijan wschodnich i zachodnich w dziedzictwie cyrylometodejskim wspólnym wszystkim Słowianom dostrzegał środek umożliwiający ich zjednoczenie i nobilitację. Strossmayer przy współudziale Franjo Račkiego (1828–1894) podjął około 1859 roku działania na rzecz upowszechnienia wątków słowiańskich w Rzymie. Pokłosiem m.in. jego aktywności był fakt wydania przez Leona XIII encykliki *Grande munus* w 1880 roku, w której papież ogłosił Braci Sołuńskich świętymi Kościoła katolickiego. Do zjednoczenia prawosławnych z katolikami ostatecznie jednak nie doszło. Prawosławni negatywnie odnieśli się do zapisu o podległości Cyryla i Metodego papiestwu, a sama encyklika przyczyniła się do pogłębienia rozłamu w obrębie chrześcijaństwa.

Z problematyką zwalczania rzekomego partykularyzmu chorwackiego Kościoła, wiążącą się z lękiem dworu austriackiego przed słowiańskością i uznawaniem tradycji głagolickiej za źródło ewentualnego „panslawistycznego przewrotu", łączy się natomiast postać Antona Mahniča (1850–1920), który w 1896 roku pod wpływem działań Wiednia został mianowany biskupem diecezji Krk z nadzieją, że wrodzona srogość i posłuszeństwo Rzymowi pomogą mu wyegzekwować odejście Chorwatów od tradycji głagolickiej i zastąpienie jej „katolickim uniwersalizmem". Tymczasem Mahnič, rozpoznawszy sytuację, szybko stał się zwolennikiem słowiańskiej liturgii, a na Krku w 1902 roku założył Akademię Starosłowiańską, która miała badać tradycję głagolicką i szerzyć ją wśród ludu.

W tradycji chorwackiej istnieje jednak także inna linia myślenia – niewysuwająca lokalnej odrębności chorwackiego Kościoła względem „uniwersalnego" Kościoła katolickiego, ale wskazująca, że rodzima tradycja wyprzedzała pewne rozwiązania w Kościele powszechnym i mogła być bodźcem dla postanowień Soboru Watykańskiego II w kwestii reformy języka liturgii. W tym kontekście Josip Bratulić w artykule *Glagoljaštvo i glagolizam u crkvenom i društvenom životu Hrvata i Slovenaca* („Kolo" 2009, br. 3–4) przytacza anegdotę

o uczestnikach tego soboru odpowiedzialnych za odnowę liturgii, którzy jakoby mieli okazję słuchać ludowego głagolickiego śpiewu podczas mszy, na którą zostali zaproszeni, co podobno wpłynęło na ich decyzję o wprowadzeniu do liturgii języków narodowych.

W latach 90. XX wieku z kolei głagolica została wpleciona w dyskurs o przynależności etnicznej i tożsamości kulturowej Chorwatów, który toczył się na łamach lokalnej prasy i w tekstach naukowych. Jak wskazują badacze (np. M. Dąbrowska-Partyka, *Pismo jako znak tożsamości*, 2000), pojawił się wówczas nurt próbujący wykazać nie słowiańskie, a irańskie pochodzenie pisma. Marko Japundžić, uznawany za jednego z największych zwolenników tej tezy, propagował ideę, że na podstawie istniejących dowodów można udokumentować, iż chorwacka głagolica nie ma związku z działalnością misyjną Braci Sołuńskich – bo pojawiła się wśród Chorwatów dwieście lat przed nimi. Wyciągał z tego daleko idące wnioski dotyczące „irańskiej" etnogenezy narodu i jego „odwiecznej" więzi z chrześcijańskim Zachodem niezapośredniczonej przez świat słowiański (M. Japundžić, *Hrvatska glagoljica*, 1998), co miał uosabiać choćby obecny w najstarszej sztuce symboliczny motyw plecionki. Motyw przeciwstawienia chorwackości żywiołowi słowiańskiemu nie był zresztą pierwotnie jego koncepcją. Antynomiczność tych dwóch elementów akcentował jeszcze w XIX wieku na przykład Ante Starčević (1823–1896) w polemicznym tekście *Bi-li k Slavstvu ili ka Hrvatstvu?* (*Djela dra. Ante Starčevića: znanstveno-političke razprave*, ur. J. Bratulić, 1894–1896). Ta ścieżka myślenia związana była z rozpowszechnianiem wizji panslawistycznego, jugoslawistycznego lub wielkoserbskiego spisku, który miałby doprowadzić do zatarcia autochtoniczności i autentyczności języka chorwackiego, zintegrowania go z językiem serbskim, a w rezultacie – do zniszczenia istoty chorwackości. Symbolika głagolicka i obrządek głagolicki służyły w tego typu narracjach uzasadnianiu narodowej odrębności Chorwacji i uwypuklaniu jej cywilizacyjnego i kulturowego starszeństwa względem pozostałych Słowian południowych (włącznie z mistyfikowaniem miejsca pochodzenia św. św. Cyrla i Metodego). Maria Dąbrowska-Partyka uważa, że wpisującą się w te tendencje narrację Japundžicia można odczytywać w różnych porządkach, w tym – jak wskazuje – także w kontekście łańcucha utożsamień: „Wschód – Bizancjum – prawosławie – cyrylica – słowiańskość – serbskość" *vs* „Zachód – Rzym – katolicyzm – głagolica – niesłowiańskość – chorwackość". Autostereotypy te były pod koniec XX i na początku XXI wieku intensywnie wykorzystywane w Chorwacji w języku polityki i propagandy.

Tradycja głagolicka jest zatem związana przede wszystkim z konceptem uniwersalizmu (→ uniwersalizm – Chorwacja), przy czym służyć może i sprzyjaniu mu (ekumenizm Strossmayera), i działaniu na rzecz wszelkich partykularyzmów (narodowego Kościoła, Chorwatów jako nacji). W tym drugim wariancie ujawnia się jej związek z ideą konfesji (→ konfesje – Chorwacja).

Bratulić J., *Glagoljaštvo i glagolizam u crkvenom i društvenom životu Hrvata i Slovenaca*, „Kolo" 2009, br. 3–4; Hercigonja E., *Glagoljaštvo i glagolizam*, w: *Hrvatska i Europa.*

Kultura, znanost i umjetnost, knj. I, ur. I. Supičić, Zagreb 1997, s. 369–398; Rapacka J., *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997.

Anna Boguska

TRADYCJA PLEMIENNA
(Czarnogóra)

Ukształtowane na ziemiach czarnogórskich terytorialno-administracyjne jednostki plemienne (składające się z bractw wywodzących się od wspólnego przodka) na tyle mocno zaznaczyły w historii kultury i polityki swą specyficzną organizację, więź regionalną i system mentalno-etyczny, że jeszcze w drugiej połowie XIX wieku nowo powstałą niepodległą strukturę polityczną zagraniczni obserwatorzy zwykli byli nazywać „państwem plemiennym". Pierwsze nowoczesne, płynące z zewnątrz ogólne diagnozy socjokulturowe dotyczące tej części pogranicznego obszaru południowosłowiańskiego – a początkowo do autorytatywnych należały tu oceny Vuka Karadžicia – stwierdzały obecność w Czarnogórze (poświadczoną ewolucyjnie od XIV wieku z uwzględnieniem migracji i przekształceń) liczby ponad 30 plemion o geograficznych zwykle denominacjach, dzielących się na stricte czarnogórskie, wschodniohercegowińskie i brdskie (na północy). Jednostki te również w okresie państwotwórczym zachowały charakterystykę rodową „zgodnie z tradycją" (V. Čubrilović, *Terminologija plemenskog društva u Crnoj Gori*, 1959), gdy nowe zadania i podziały kompetencji w zakresie na przykład sądownictwa czy wojskowości wymagały zastosowania zmodernizowanych narzędzi administracyjnych wobec niezmiennej rzeczywistości podziału kraju według klucza plemiennego. Jego kształt w dużej mierze wyznaczyły w przeszłości granice anarchii plemiennej, ustalane z kolei jako wypadkowa rozstrzygnięć potyczek z Turkami, niskiego stopnia zamożności materialnej i cech typowo dynarskiej psychologii kolektywnej. Obowiązujący system prawa honorowego (zbliżony do albańskiego, zwłaszcza u plemion południowych – Kuči i in.) oraz tradycja rozboju (četovanje w kilkudziesięcioosobowych grupach – także wobec własnych rodaków i Cerkwi, popierane często przez przywódców politycznych) usprawiedliwiane były ich koniecznością ekonomiczną, na mapie europejskich systemów społeczno-prawnych – również wśród innych Słowian – stanowiąc wyróżniający się relikt w okresie od formalnego przyjęcia zwierzchnictwa tureckiego (1499) do uchwalenia pierwszego lokalnego zbioru przepisów ograniczających przede wszystkim powszechność wendety (1798).

Uwznioślenie takiej anachroniczno-partykularystycznej konieczności ciągłego życia z bronią w ręku dokonujące się za sprawą permanentnej presji osmańskiej spowodowało rozwój spójnego systemu moralnego (opartego na

kategorii → *čojstvo i junaštvo* wyznaczającej całą „filozofię heroizmu"), łatwo przyjmującego się w środowisku o nikłym kontakcie z nierównościami świata feudalnego. Jednocześnie utożsamianie tej konkretnej tradycji plemiennej z patriarchalno-chłopską uważa się za niewłaściwe ze względu na przykład na wysoką pozycję czarnogórskiej kobiety (scharakteryzował ją Vidak Vujačić w pracy *Etos Crnogorke*, 1980), brak tradycji pracy na roli, a nawet duże osiągnięcia cywilizacyjne w fazie „przedplemiennej" (drukarnia w XV wieku czy korzyści płynące z kontaktów z Wenecją i katolickim wybrzeżem Adriatyku). Gdy zaś wykształciła się „kasta" naczelników plemion, także wobec nich znalazł zastosowanie demokratyczny regulator życia wspólnoty w myśl ostrego kodeksu etycznego, zakładającego przede wszystkim panmoralizm – wartościującą ocenę każdego bez wyjątku czynu człowieka i istotne znaczenie dobrego przykładu. Stereotyp „klasycznej Czarnogóry" – archaicznego obozu wojskowego ze spartańskimi prawami i mityczną wizją rzeczywistości historycznej jej przywódców – pozbawiony romantyczno-idealistycznej aureoli okazuje się też bazować na twardych podstawach przymusu decentralizacji kraju o skrajnie niekorzystnych warunkach naturalnych na małe wspólnoty o zdolności przetrwania i konieczności rygorystycznej regulacji wzajemnych zobowiązań (jednostek, bractw i plemion będących gwarantami majątku). Podwójna lokalizacja życia Czarnogórców w dolinach i przydzielanych im sprawiedliwie – lub kupowanych – sezonowych górskich *katunach* (zalążkach „federalizacji plemiennej") uformowała silną więź terytorialną z prywatną ojczyzną i niechęć do zewnętrznych form władzy. Taki typ solidarności przetrwał bardzo długo – jeszcze po 1945 roku Czarnogórcy przesiedlający się do Wojwodiny podążali za swymi przywódcami nawet bez wyraźnej potrzeby ekonomicznej, by z kilkudziesięcioosobowych rodzin tworzyć na miejscu homogeniczne społeczności. Powszechna nadal znajomość genezy rodowo-plemiennej na kilkaset lat wstecz (walczyło się w imię przodków poległych nawet przed wiekami), umiłowanie wiedzy genealogicznej i kultywowanie święta patrona rodu (gdzie Trójcę Świętą symbolizują ojciec, syn i krewni) również cechuje typową świadomość partykularystyczną, z którą mierzyć się musieli wszyscy XIX-wieczni władcy pragnący integracji kilkudziesięciu rozproszonych pastersko-wojowniczych zbiorowości. Jednocześnie w pracach etnograficznych przypomina się, że mimo likwidacji przez Turków po bitwie kosowskiej wyższych warstw związanych z dawnym państwem na terenach serbskich zastąpiły je jedynie czysto gospodarcze chłopskie *zadrugi*, podczas gdy na ziemiach czarnogórskich powstał cały skomplikowany quasi-państwowy układ społeczno-kulturowy związany właśnie z restytuowanym ustrojem plemiennym. Jego cechy pozwalały „przeciwdziałać islamizacji i katolicyzacji" (R. Bulatović, *Plemenska organizacija u Crnoj Gori*, 2012; wyraża to też twórczość Petara II Petrovicia Njegoša; *Latini* i *rimski svijet* występowali zaś w najstarszych pieśniach ludowych), ale i umożliwiały sprawną mobilizację małych zbiorowości w sytuacji zagrożenia wojennego, co dostrzegł jeszcze na przykład car Piotr Wielki,

aktywizując przeciw Turkom na piśmie wymienionych z nazwy sześć tutejszych plemion (1711). Świadomość „wspólnoty losów" wielokrotnie zastępowała im świadomość historyczną w warunkach demokracji wojennej (co stwierdzano już w raportach z XIX wieku), a własny sąd – z wyrokiem wygnania z plemienia, dotykającym zresztą często poturczeńców – i instytucja *zboru* umożliwiały rozwiązywanie konfliktów (zwykle o wody, pastwiska itp.) bez ingerencji z zewnątrz.

Do rodzimych plemion kierował – bez pośrednictwa duchowieństwa – dramatyczne pouczenia polityczno-moralne (*poslanice*) władyka Petar I Petrović Njegoš (rozpoczynając je na przykład tak: „Widząc waszą niezgodę oraz wojnę domową między wszystkimi plemionami waszej *nahiji* (...)" – *Katunjanima*, 1822; władykowie sami mieli przy tym psychologiczne atrybuty głowy plemienia), a książę/król Nikola I z tejże dynastii każde z nich zaszczycał świadczącymi o doskonałej wiedzy genealogicznej panegirykami, w czasie (1869) gdy niektóre dopiero przeżywały okres ostatecznej krystalizacji organizacyjnej. Samego terminu *pleme* używał chętnie i z konotacjami pozytywnymi, mimo że stał na czele monarchii pragnącej scentralizować życie społeczne państwa. Turcy osmańscy tolerowali strukturę plemienną, licząc na pozyskanie z niej wybranych sojuszników (pobratymcy istnieli po obu stronach), a władza czarnogórska w drugiej połowie XIX wieku rekrutowała z niej całe urzędy i sztaby wojskowe. Działania oficjalnej armii ograniczały się wówczas do wyzwalania spod osmańskiego panowania miast, prowincję kontrolowały już plemiona. W życiu państwowym zadomowiła się ceremonialność znana z rodowych uroczystości (rozbudowane powitania, elementy pasterskiej symboliki, toasty, honorowa rozrzutność, nepotyzm), a praktyki stosowane przez instytucje były kompromisowe względem tradycji (tolerowano na przykład fragmenty archaicznego obyczajowego kodeksu Vasojeviciów). Powszechna zgoda na nie i dobrowolność wejścia w więzy ponadplemienne sprawiła, że nawet pozyskane w 1878 roku małe katolickie plemiona albańskie o podobnym profilu kulturowym przyjęły czarnogórską świadomość państwową. Awans społeczny wyzwolił jednak nieposkromione ambicje materialne hamowane wcześniej przez nikłą własność prywatną i życie w anarchokomunistycznych wspólnotach (M. Popović, *Njegoševo nasleđe*, 2013).

Zawieszenie jednostki między ofiarnością (również współczuciem, wyrzeczeniem) i dumnym nieposłuszeństwem (militarnym, podatkowym, kościelnym) opisano (Sreten Vukosavljević i in.) jako komponent mentalności dobrego człowieka, którego granice honoru wyznaczają przesadne oraz ostentacyjne poczucie znaczenia i nieznoszący kontrargumentacji „romantyzm historyczny", ale też publicznie manifestowana idealistyczna wiara w sprawiedliwość i wolność. Jednocześnie jego horyzont poznawczy był skrajnie izolowany, zazdrośnie zawężony do wzorców osobowych tylko z najbliższego otoczenia – szczególnie w rejonach wysokogórskich. „Kapitał moralny" przodków miał wystarczać za rękojmię szlachetności, ale to właśnie spośród

„nadambitnych" i krytycznych członków plemienia rekrutowali się jego liczni potencjalni i realni „zdrajcy" – nierzadko w wyniku urażonej dumy własnej i zagrożenia krwawą zemstą skazani już jedynie na przyjęcie wiary islamskiej. Rozpad systemu wartości w ramach całej omawianej tradycji i kłopoty z autoidentyfikacją Czarnogórców poza krajem – w połączeniu z modernizacją cywilizacyjną w XIX wieku – sprawiły, że przewartościowaniu musiał ulec status indywiduum w takim otoczeniu. Walka i praca (*rat i rad*), dotychczas wyznaczające wymiar ich egzystencji (z akcentem na pierwszy człon, gdyż dyscypliny pracy w sensie „europejskim" nie znali, ceniąc ją tylko pod warunkiem zawarcia w niej sensu moralnego, a nie czynników przymusu czy zarobku), musiały na nowo ulec przewartościowaniu, by nie pozostać na poziomie archaicznych zaleceń etycznych z prozy Marka Miljanova. Również separatyzm ekonomiczny i brak wsparcia ze strony instytucji edukacyjno-kulturalnych nie sprzyjały utrzymaniu dawnego układu społecznego w autarkicznym *heroicum* świata plemiennego. Proces jego rozpadu zapoczątkowały kolejne zarządzenia likwidujące prawo wendety (z takimi jego łagodzącymi składnikami, jak danina *krvnina* czy porozumienie *umir krvi*) – sam władyka Petar I musiał jeszcze pośredniczyć aż czternastokrotnie między zwaśnionymi stronami (szczególnie przeciw wojowniczym Ceklinjanom), niektóre plemiona same doprowadziły się do samounicestwienia.

Pozytywne i negatywne pozostałości tego etosu, w którym jedyną nagrodę i karę oferowała kolektywna pamięć, a najbardziej godne pogardy były słabość i zapomnienie, uległy zatarciu i homogenizacji w zmaterializowanej kulturze drugiej połowy XX wieku. Bez poczucia wyższego sensu Njegošowej walki nieustającej Czarnogóra rozbita na kilkadziesiąt partykularnych jednostek nie przetrwałaby jednak, choć jeszcze podczas ważnych politycznych cezur lat 1918 czy 1941 całe regiony wybierały opcję ideową głównie swych „plemiennych" przełożonych – obecnie urzędników, oficerów, prawników czy publicystów, co po drugiej wojnie jeszcze wzmogło „klanową" rywalizację o zaszczyty, a po 2006 roku zagroziło nawet przetasowaniem się części partii politycznych według klucza plemiennego. W tymże roku zaistniała wręcz namiastka reaktywowania instytucji *zboru* i *dogovoru* – kiedy próbowamo kanałami „postplemiennymi" utrzymać jedność państwową z Serbią. Władze titowskie, demonizując takie relikty (Veljko Vlahović nazywał je *plemenština i patrijalizam*), nie zapobiegły ich odrodzeniu w społeczeństwie rekrutującym się co najmniej w drugim pokoleniu ze środowiska wiejskiego (na pytanie, w jakich bitwach wyróżnili się ich przodkowie, większość dojrzałych Czarnogórców nadal zna dziś konkretne odpowiedzi; podobnie – mimo rządowych akcji demilitaryzacyjnych – nie do końca zanikła tradycja honorowego wykorzystywania broni). Niegdysiejsze wyidealizowane *pleme* zyskało też swych literackich bardów – takich jak Radovan Bećirović (gęślarz), Dušan Baranin, Momir Vojvodić czy Janko Vujisić. Chociaż z jednej strony nie brakuje autokrytycznych komentatorów jego tożsamości („Nasza szlachta przepasana wełnianymi wstęgami" – Ž. Andrijašević, *Nacija s greškom*, 2004; uznaje też,

że część historyków do dziś przyjmuje perspektywę plemienną) i powątpiewa się w możliwości adaptacji jego wartości w społeczeństwie konsumpcyjnym (jako relikt pozostawałaby rywalizacja jedynie w sferze konsumpcji i sportu – P. Živković, *Crna Gora – duh plemena u agoniji*, 2012), to jednak wciąż obecność całego plemiennego dziedzictwa w zasadniczy sposób różnicuje charakter kolektywnej – starej i nowej – czarnogórskiej tożsamości względem serbskiej, a to jest już poważnym międzynarodowym argumentem politycznym.

Bulatović R., *Plemenska organizacija u Crnoj Gori*, Podgorica 2012; Đurđev B., *Postanak i razvitak brdskih, crnogorskih i hercegovačkih plemena*, Titograd 1984; Vukosavljević S., *Organizacija dinarskih plemena*, Beograd 1957.

Lech Miodyński

TRZY PROPAGANDY
(Macedonia)

Od początku XIX wieku procesy identyfikacyjne zbiorowości stanowiących części składowe imperium osmańskiego generowały napięcie i stan konfrontacji w relacji z władzą zwierzchnią. Wspólny status zbiorowości greckiej i słowiańskiej, status *rai*, początkowo nie był powodem konfliktów, gdyż opiekę duchową wyznających chrześcijaństwo sprawował patriarcha Konstantynopola. W miarę usamodzielniania się wspólnot etnosowych Grecy, Serbowie i Bułgarzy skuteczniej realizujący narodowe programy emancypacyjne zaczęli rywalizować w próbach narzucenia zbiorowości macedońskiej swoich idiomów tożsamościowych. Skokowy rozwój procesu budowania macedońskiego zaplecza intelektualnego (→ klerykalizacja, zacofanie cywilizacyjne, nieuregulowana norma językowa, ograniczona liczba szkół nowego typu, placówek kulturalnych), problemy z koordynacją działań szczupłego środowiska liderów ruchu oświeceniowego i odrodzeniowego (brak instytucjonalnego zaplecza budującego potencjał i organizującego strategię działań budzicielskich) uniemożliwiał przeciwstawienie się ofensywie propagandy. Agendy propagandy greckiej skupiały się na utrzymaniu zwierzchnictwa nad słowiańskimi wyznawcami prawosławia i organizowaniu nowoczesnych szkół z greckim językiem wykładowym. Macedończycy, zaczynający doceniać rolę posługiwania się rozumianym w każdych okolicznościach (dom, cerkiew, szkoła, kontakty międzyludzkie) językiem, medium gruntującym duchowy i cywilizacyjny rozwój, uznali, że wsparcie Bułgarów dążących do utworzenia autokefalicznego Kościoła przyspieszy realizację ich planów rozwoju społeczno-politycznego. Paradoksalnie zgoda Porty na utworzenie

egzarchatu skutkowała nie umocnieniem, lecz rozmyciem tożsamości macedońskiej. W kręgach elit bułgarskich dominowało przekonanie, że Macedończycy, na co wskazywał język, historia i bohaterowie, kultywowanie tych samych tradycji, nie mają prawa zawłaszczać ich dziedzictwa: św. św. Cyryl i Metody, Kliment Ochrydzki, władcy i folklor, „pieśni bułgarskie" z kolekcji utworów zebranych przez braci Dimiara (1810–1862) i Konstantina (1830–1862) Miladinovów. Intensyfikacja propagandy bułgarskiej obejmowała blokowanie greckich wpływów w słowiańskim szkolnictwie, co oznaczało migrację nauczycieli i względną skuteczność kontroli nauki języka ojczystego w szkołach, do których uczęszczali uczniowie macedońscy. Niedostatek macedońskiej literatury podręcznikowej powodował wprowadzenie do obiegu książek pisanych i drukowanych przez serbskich autorów. Owo quasi-pomocowe wsparcie oznaczało także zatrudnianie nauczycieli wykształconych w serbskich seminariach nauczycielskich. Oddziaływanie trzech mających asymilacyjny charakter propagand było obliczone na wypracowanie w świadomości Macedończyków poczucia znikomej, problematycznej odrębności ich kulturowego, politycznego i ekonomicznego dziedzictwa. Nie powiodła się próba zdyskontowania ideologicznej przemocy sąsiedzkiej agitowaniem władz Bułgarii do wsparcia powstania ilindeńskiego (1903). W szczególny sposób rywalizowano o względy Macedończyków gotowych zasilać szeregi walczących w wojnach XIX i XX wieku. Po dokonaniu rozbioru Macedonii podczas konferencji wersalskiej (1918) propagandyści greccy, serbscy i bułgarscy kontynuowali politykę wynaradawiania. Do wybuchu drugiej wojny światowej, co poświadcza publicystyka Krste Misirkova (1874–1926), Serbia i Grecja, Bułgaria i Serbia „rywalizowały" w działaniach mających dowieść humanitarnego, cywilizowanego traktowania macedońskiej „mniejszości". Propaganda sąsiedzka z okresu zintegrowanej federacyjnie z Jugosławią republiki (1944–1990) z przyczyn ideologicznych miała zakamuflowany charakter. Nie zmienił się stosunek Bułgarów do odrębności językowej; Serbowie, zobowiązani do przestrzegania reguł narzuconych przez ideologiczne credo ustroju komunistycznego państwa, kontestowali i protestowali przeciw uznaniu autokefalii macedońskiej Cerkwi. Powstanie Republiki Macedonii (1991) w znaczącym stopniu zaktywizowało propagandy serbską i grecką (kwestia granic, symboli narodowych, nazwy państwa). Bułgaria jako pierwsze państwo uznała niepodległość Macedonii.

Миронска-Христовска В., *Македонската преродба*, Скопје 2007; Мисирков К., *Собрани дела III. Национално-политичка публицистика (1910–1926)*, подг. Б. Ристовски, Скопје 2008.

Celina Juda

TYSIĄCLETNI SEN
(Chorwacja)

Idea tysiącletniego snu (*tisućljetni san*) narodu chorwackiego związana jest ze średniowieczną legendą o królu Zvonimirze (1075–1089), który – według wersji podanej w chorwackiej redakcji *Latopisu* popa Dukljanina z Baru (XIV lub XV wiek) – zginął z rąk swoich poddanych, którzy wyrazili w ten sposób sprzeciw wobec udziału w wyprawie krzyżowej, o co prosili Zvonimira papież i cesarz. Król, umierając, miał rzucić na nich klątwę: „obyście nigdy więcej nie mieli władcy swojego języka". Krótko po śmierci Zvonimira ziemie chorwackie najechał król węgierski, a następnie, w 1102 roku, na mocy *pacta conventa* zostały połączone unią personalną z Węgrami. Wydarzenie to – mimo zakorzenionego w ideologii szlacheckiej przekonania o zachowaniu chorwackiej autonomii – stało się symbolem utraty państwowości i początkiem kilkusetletniej zależności od mocarstw ościennych, nazywanych w omawianej kulturze „snem".

Zastosowanie symboliki snu do narracji o narodzie (→ naród) jest cechą charakterystyczną europejskich nacjonalizmów (szczególnie rodzących się w XIX wieku, co zauważył Benedict Anderson w pracy *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1983). Kiedy więc w roku 1990 (901 lat od śmierci Zvonimira) w pierwszych wielopartyjnych wyborach w Chorwacji zwyciężyła partia Chorwacka Wspólnota Demokratyczna (Hrvatska demokratska zajednica – HDZ), jej przywódca, a następnie prezydent państwa Franjo Tuđman w licznych wystąpieniach podkreślał swoiste „przebudzenie się" narodu chorwackiego i realizację jego dziewięćsetletniego – a właściwie tysiącletniego, bo sięgającego X wieku, jak podkreślał – snu o własnym państwie. Figura ta szybko zadomowiła się w języku polityki i była chętnie stosowana na określenie historycznych losów ziem chorwackich (→ historia). Zainicjowała również powstawanie wielu innych metafor, na przykład „spełnienie", „urzeczywistnienie ideałów" (np. mowa Tuđmana wygłoszona 23 II 1992 roku podczas mityngu z okazji drugiej rocznicy I zjazdu HDZ). Prezydent *expressis verbis* nazywał podejmowane przez siebie działania „kontynuacją odrodzenia narodowego", którego celem jest realizacja snu o wolności i własnym państwie, a w następnej kolejności duchowa i terytorialna integracja narodu (*Prisežna poslanica Franje Tuđmana*, 5 IX 1997).

Mimo że tysiącletni sen dotyczył przede wszystkim kwestii państwa, pod wpływem różnorodnych ideologii uznano utratę średniowiecznej państwowości za tragedię chorwackiego narodu i zerwanie jego tradycji. Narracja ta stała jednak w sprzeczności z rozwijaną równolegle opowieścią o tysiącletniej kulturze chorwackiej. Jak zauważa Ivo Paić, mityczną i ideologiczną strukturę „chorwackiego snu" wyznacza historyczna legenda o złotych czasach, następnie o utracie państwa, legenda o zdradzie i grzechu narodowym, klątwie i karze (zabójstwo Zvonimira), a także oczekiwaniu na szczęśliwe zakończenie,

którym jest przywrócenie stanu pierwotnego po długim czasie próby rozumianym jako stan zawieszenia w czasie i przestrzeni „ani tu, ani tam" (I. Paić, *Nacionalni san, tranzicija, globalizacija: obrisi promjena identiteta*, w: *Kultura – etničnost – identitet*, ur. J. Čačić Kupmes, 1999). Z kolei Reana Senjković pisała, że Chorwaci – sfrustrowani nieprzynoszącą korzyści ideą braterstwa i jedności (→ *bratstvo i jedinstvo*) – byli skłonni uwierzyć w heroiczną narrację o przeszłości zaproponowaną przez Tuđmana (R. Senjković, *Lica društva, likovi države*, 2002), która przyczyniła się do zwiększonego zainteresowania często niepoświadczonymi przez źródła dziejami średniowiecznego państwa i legendami etnogenetycznymi. Nowa zbiorowa chorwacka pasja potwierdzania historycznego prawa do państwa wyraziła się także w używanej powszechnie symbolice (chorwacki historyczny herb czy dekoracyjny motyw – tzw. *pleter*). Senjković pisze, że rezultatem tego procesu była też legalizacja niechęci do Serbów reprezentujących „barbarzyński Wschód" (tamże).

Przebudzenie się ze snu stanowi moment emancypacji narodu chorwackiego, przywrócenie mu sprawczości, zwrócenie należnego miejsca i znaczenia. Uwidacznia się to w słowniku, w którym obecne są sformułowania, takie jak „wreszcie swoi na swoim" (*napokon svoji na svome*), symbolizujące wielowiekową podróż (po „bezdrożach historycznej rzeczywistości" – *bespuća povijesne zbiljnosti*, jak mówi tytuł *opus magnum* Tuđmana) czy konstatacje w duchu „dzisiaj jesteśmy panami swojej ziemi, swojego morza i swojego nieba, Chorwaci zyskali podmiotowość przede wszystkim we własnym kraju, a także w świecie" (F. Tuđman, *Govor na Glavnom odboru u povodu desete obljetnice HDZ-a*, 26 VI 1999).

Omawiana idea nie obsługuje jednak wyłącznie narracji o narodzie. Służyła przede wszystkim rewizji i rewaloryzacji chorwackiej historii (→ historia), pozwalała bowiem na włączenie do autonarracji i jednoczesne usprawiedliwienie współpracy Chorwatów w czasie drugiej wojny światowej z faszystowskimi Włochami i Trzecią Rzeszą, uznając ten ruch za wyraz odwiecznego marzenia (snu) o chorwackiej państwowości. Notabene w pismach Ante Pavelicia również pojawiają się sformułowania o tysiącletnim pragnieniu Chorwacji (*Hrvatsko pitanje*, 1936). Z drugiej strony zaś pozwalała nie wykluczać także spuścizny Jugosławii. W takim ujęciu była więc blisko związana z ideą pojednania narodowego (→ pojednanie narodowe).

Koncepcja tysiącletniego snu narodu chorwackiego jest także rewersem idei ewolucji (→ ewolucja). Mimo przymusowego pozostawania w stanie uśpienia pozbawieni podmiotowości i sprawczości Chorwaci realizują marzenie o niezależnym kraju dzięki działalności narodu i jego aktywności kulturalnej. Wyraża to najdobitniej zawarty w preambule do chorwackiej konstytucji passus o tysiącletniej narodowej suwerenności, potwierdzonej wieloma wymienionymi wydarzeniami historycznymi mającymi świadczyć o historycznym prawie narodu chorwackiego do pełnej niezależności państwowej. Zwieńczeniem tych dążeń jest wspomniana konstytucja z 1990 roku będąca następstwem „zwycięstwa chorwackiego narodu i chorwackich obrońców

w wojnie 1991–1995". Wreszcie zaprezentowana idea służy także legitymizacji czy wręcz sakralizacji wojny, która staje się ostatnim, ale także koniecznym krokiem do ziszczenia chorwackiego snu.

Kultura – etničnost – identitet, ur. J. Čačić-Kupmes, Zagreb 1999; Tuđman F., *Bespuća povijesne zbilnosti. Rasprava o povijesti i filosofiji zlosilje*, Zagreb 1989.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

VAKUF
(Bośnia i Hercegowina)

Vakuf (pol. wakuf, wakf) to ustalony przez prawo muzułmańskie (szariat) i przez → tradycję (sunna) wariant nakazanej przez Koran jałmużny (*zakat*) będącej jednym z obowiązków prawowiernego muzułmanina. Jednocześnie *vakuf*, jako fundacja religijna, stanowi w świetle obyczajowości muzułmańskiej jedną z optymalnych form zarządzania majątkiem – wyklucza bowiem bogacenie się dla własnych korzyści (islam zaleca bogacenie się dla dobra społeczności, a nie czerpanie profitów z wyzysku). Idea *vakufu* jako instytucji kulturalnej i sposobu finansowania miejsc i instytucji pożytku publicznego (bazary, łaźnie, zajazdy, poczty, wodociągi miejskie, drogi, mosty i in.) pojawiła się w Bośni wraz z przybyciem Turków osmańskich w XV wieku. Celem *vakufu* było i jest, choć dzisiaj ta forma filantropii jest już rzadszym zjawiskiem (ostatnim znaczącym *vakufem* w Sarajewie jest Instytut Boszniacki ufundowany przez Adila Zulfikarpašicia tuż przed jego śmiercią w 2006 roku), przysłużenie się darczyńcy lokalnej społeczności przez pozostawienie jej do dyspozycji miejsca lub instytucji, które sprzyjać ma postępowi społecznemu (→ postęp), rozwojowi oświaty (→ oświata), dbałości o zdrowie i wszelką kondycję zbiorowości. Z tej perspektywy analizowano rolę i znaczenie *vakufu* w okresie wzmożonego zainteresowania nowymi ideami społecznymi i politycznymi, na przykład → socjalizmem (A. Balagija, *Uloga vakufa u verskom i svetovnom prosvećivanju naših muslimana*, 1933). Zdaniem Mustafy Imamovicia (*Historija Bošnjaka*, 1998), dzięki tradycji *vakufu* Bośnia przeżyła pomiędzy XVI a XIX wiekiem rozkwit kulturalny i urbanistyczny. Większość bośniackich miast, łącznie z Banja Luką, Mostarem i Sarajewem, została zbudowana jako *vakuf*. Dzięki *vakifom*, czyli darczyńcom, spośród których za najznakomitszych uchodzą założyciel Sarajewa i Nowego Pazaru Isa-beg Ishaković (1454–1463) oraz fundator większości dzisiaj już historycznych budowli w Sarajewie Gazi Husrev-beg (1480–1541) (jego fundacje to m.in. Begova džamija, Gazi Husrev-begova medresa, Bezistan), wiele małych, nieznaczących miasteczek nazywanych *kasabami* miało szansę przeistoczyć się w prężnie działające ośrodki miejskie. Rozwój idei i formy *vakufu* obszernie omawia Hajrudin Mulalić w opracowaniu *Institucija vakufa u Bosni i Hercegovini* (2001).

Autor podaje, że w całej Bośni i Hercegowinie znajdowało się kilka tysięcy obiektów wzniesionych w ramach zasad *vakufu*, z czego kilkaset zostało zniszczonych podczas wojny w latach 1992–1995 (lub utraconych przez Wspólnotę Muzułmańską na rzecz państwa w okresie jugosłowiańskim; → sekularyzacja). Pod koniec drugiej wojny światowej, a także po proklamowaniu socjalistycznej Jugosławii *vakuf* i jego prawno-ekonomiczne funkcjonowanie w warunkach socjalizmu i realnej ateizacji stało się tematem dyskusji na temat miejsca tego rodzaju przedsięwzięcia w laickim państwie, o czym pisał na przykład Hazim Muftić, *O ulozi našeg vakufa* (kalendarz „Narodna uzdanica" 1944, br. 12). W latach 70. i 80., po uznaniu Muzułmanów za odrębny naród i gdy napięcie pomiędzy środowiskami muzułmańskimi a władzami Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii było coraz bardziej widoczne (czego wyrazem stały się na przykład procesy polityczne członków radykalnej organizacji Mladi Muslimani), temat *vakufu* podejmowany był rzadko. Większość publikacji z tego okresu dotyczy prawnych aspektów funkcjonowania tego typu fundacji, na przykład F. Karić, *Međunarodnopravno regulisanje vakufskih pitanja u jugoslovenskim zemljama* (1983), H. Čaušević, *Pravni i socioloski aspekti institucije vakufa--zaklade* (1983), i aspektów kulturoznawczo-lingwistycznych tzw. *vakufname*, czyli aktu nadania, na przykład M. Mujić, *Neke vakuf-name iz Bosne i Hercegovine (15.–17. stoljeće) – forma, jezik i stil* (1982). Narracja o dynamicznym rozwoju i rozkwicie kulturalnym ziem bośniacko-hercegowińskich w okresie osmańskim wpisuje się po 1992 roku w islamofilski nurt tożsamościowy, w którym przez pozytywne waloryzowanie czasów, gdy kraj stanowił część imperium osmańskiego (→ historia), dokonuje się konstruowanie tożsamości narodowej Boszniaków na podstawie kryterium konfesyjnego (→ konfesje) i akcentowanie ich ciągłości kulturowej na tych terenach (w opozycji do obecności i działalności kulturalnej ludności katolickiej, prawosławnej i wyznającej judaizm – pisze o tym m.in. Ivan Lovrenović w eseju *Unutarnja zemlja. Kratki pregled kulturne povijesti Bosne i Hercegovine*, 1998). Zdaniem przywołanego już Imamovicia instytucja *vakufu* przełożyła się na „wzniesienie w BiH gmachu dziedzictwa kulturowego należącego do wszystkich zamieszkujących BiH narodów i grup religijnych". Z takiej optyki wyłania się jednak charakterystyczne dla tzw. trzeciego odrodzenia narodowego Boszniaków przekonanie, że mają największe i historycznie uzasadnione prawo do zajmowanej ziemi jako swojej → ojczyzny. Współcześnie idea *vakufu* ponownie zyskuje na popularności głównie za sprawą darczyńców z Bliskiego Wschodu i Turcji – jest to tendencja wpisywana w zjawisko określane mianem neoosmanizacji i reislamizacji (D. Tanasković, *Veliki povratak Turske?*, 2015).

Ćeman S., *Vakufi i fondacije. Komparativna sudija o položaju vakufa i fondacija u šerijatskom pravu i pozitivnim zakonskim propisima u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 2011; Mulalić H., *Institucija vakufa u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 2001; Mulalić H., *Pravni pojam i značaj vakufa u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1997.

Agata Jawoszek-Goździk

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 10: Subordinate Entries

The tenth volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrarianism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, modernity, nation, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia.

Volume 10 differs from the nine previous instalments of the Lexicon in the character and function of the studies it contains, termed “subordinate entries”. They supplement the “primary entries” (from Volumes 1 through 9) with the presentation and analysis of events and tendencies which were deemed worthy of exploration due to their multidirectional and multivalued functionalizations within collective imageries, but which – due to spatial limitations – did not fit in the main texts. The headwords of the 92 arbitrarily chosen subordinate entries belong to the heterogeneous order of common-sense thought characteristic of the studied cultures of the Slavic South; they are *sui generis* “sites of memory”, stored in the lapidaria of cultural consciousness. The variety of discourses and ways of talking about the world brought together in the volume illustrates the contingency associated with the production of local ideas about the so-called cultural universals of modernity.

Keywords: history of ideas, Balkans, collective imageries, common-sense thought.

(trans. *Jakub Ozimek*)